ΒΑΣΙΚΑ ΓΝΩΡΙΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΥ ΒΙΟΥ Η ΤΗΣ « ΗΣΥΧΙΑΣ » ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΙΣΜΟΥ

(Περίληψις ἀνακοινώσεως εἰς τὸ ἐν Παλέρμῳ 8ον Διεθνὲς Συνέδριον Βυζαντινῶν Σπουδῶν)

B. IOANNIDIS

Ὁ μυστικισμὸς εἶναι ἐκδήλωσις τῆς βαθείας θρησκευτικότητος τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι ἔτρεφον καὶ τρέφουν ἐν τῇ ψυχῇ των τὴν δίψαν τῆς κοινωνίας μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς θεωρίας Αὐτοῦ. Οἱ Μυστικοί, ἐνῷ παραδέχονται ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀπρόσιτος καὶ ἀκατάληπτος, ἐν τούτοις φρονοῦσι συγχρόνως, ὅτι διὰ καταλλήλου ἀσκήσεως, διὰ συνεχοῦς προσευχῆς καὶ δι' ἁγίου βίου δύναταί τις νὰ φωτισθῇ (illuminatio), νὰ θεωρῇ τὸν Θεὸν καὶ νὰ ἑνωθῇ μετ' Αὐτοῦ. Ἡ εὐτυχία τοῦ μυστικοῦ ἔγκειται ἐν τῇ ἀπολαύσει τῆς θεωρίας τοῦ Θεοῦ ἀκόμη ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ. Ἡ Ἀνατολικὴ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἔχει ἰσχυρὸν μυστικισμὸν καὶ ἐν τῇ διδασκαλίᾳ της καὶ εἰς τὴν ζωήν, ἀναδείξασα μεγάλους μυστικούς, ὡς εἶναι ὁ συγγραφεὺς τῶν ψευδο-διονυσίων συγγραμμάτων, ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, ὁ Ἅγιος Νεῖλος, Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, Νικόλαος ὁ Καβάσιλας καὶ ἄλλοι. Τὴν ὑψίστην ἐκδήλωσιν τοῦ μυστικισμοῦ τούτου ἀποτελεῖ « ἡ Ἡσυχία » ἢ « ὁ Παλαμισμός », ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς ὁποίας εἶναι ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς.

Ἡ Ἡσυχία ἀνεπτύχθη καὶ ἐκαλλιεργήθη εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος κατὰ τὸν 14ον αἰῶνα κυρίως ὑπὸ τοῦ Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου καὶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἀλλ' ἦτο γνωστὴ καὶ προηγουμένως κατὰ τὰ βασικὰ γνωρίσματα. Βασικὰ γνωρίσματα τοῦ Παλαμισμοῦ εἶναι τὰ ἀκόλουθα τέσσαρα. Ιον Πρῶτον ἡ ἀπομάκρυνσις ἀπὸ τὸν κόσμον καὶ τὴν τύρβην τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀναχώρησις ἐν τῇ ἐρημίᾳ, ὅπου μόνον εἶναι δυνατὸν νὰ ζῇ τις ἐν προσευχῇ καὶ διαρκεῖ ἐπικοινωνίᾳ μετὰ τοῦ θεοῦ. Ἡ ἄσκησις τῆς Ἡσυχίας ἐντὸς τῆς Κοινωνίας καὶ ἐν τῇ συναναστροφῇ μετὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων εἶναι ἀδύνατος. Ἡ συναναστροφὴ μετ' ἄλλων ἀνθρώπων « τὸ συνεχὲς διακόπτει τῆς πρὸς τὸν θεὸν θυμηρεστάτης ὁμιλίας..... καὶ δυναμένη λυμαίνεσθαι τὸ εὐσταθὲς τῆς κατὰ διάνοιαν τῶν ἡσυχαζόντων ἠρεμίας » (1).

Ἡ ψυχὴ δὲν πρέπει οὐδὲ μίαν στιγμὴν νὰ ζῇ μακρὰν τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἡσυχαστὴς ἔχει κλείσῃ τὰς αἰσθήσεις του διὰ τὰς ἀπὸ τοῦ κόσμου παραστάσεις, φροντίζει δὲ νὰ πληροῖ τὴν ζωήν του μόνον ἡ παρουσία τοῦ θεοῦ.

ΙΙ. Δεύτερον βασικὸν γνώρισμα τῆς Ἡσυχίας εἶναι « ἡ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφὴ τοῦ νοῦ » ἢ « ἡ τοῦ νοῦ συνέλειξις » (Ψευδοδιονύσιος: « κυκλικὴ κίνησις » τοῦ νοῦ). Καὶ ἂν ἀποσυρθῇ τις εἰς τὴν ἐρημίαν, ἡ διάνοια ἐξακολουθεῖ πολλάκις νὰ περιστρέφεται περὶ τὰ ἐξωτερικὰ καὶ τὰ μάταια.

(1) MIGNE, *P. G.* 150, 1044 (Παλαμᾶς).

Αἱ παραστάσεις ἐκ τοῦ κόσμου συνοδεύουν τὸν ἐρημίτην καὶ εἰς τὴν ἐρημίαν. Συμφώνως δὲ πρὸς τὰς παραστάσεις καὶ τοὺς λογισμοὺς διαπλάσσεται καὶ ἡ ψυχή: « τοῖς ἔξω σχήμασι πέφυκεν ὁ ἔσω ἄνθρωπος συνεξομοιοῦσθαι μετὰ τὴν παράβασιν » λέγει ὁ Παλαμᾶς. Ἐπίσης Νικηφόρος ὁ Καταφυγιώτης λέγει: « ὃ γὰρ ὁ νοῦς ἑώρακε, τοῦτο καὶ πέπονθεν, ἢ δὴ τοιοῦτος καὶ γέγονεν » (1). Ἀπαιτεῖται λοιπὸν διαρκὴς παρακολούθησις καὶ ἐπαγρύπνησις ἐπὶ τοῦ νοῦ, διότι ὁ νοῦς εἶναι « εὐκινητότατος πάντων » (2). Πρέπει ὅθεν ὁ νοῦς νὰ στρέφηται πρὸς ἑαυτόν, πρὸς τὰ ἔνδον, καὶ νὰ παρακολουθῇ τοὺς ἰδίους διαλογισμούς, ἀποπέμπων πᾶσαν παράστασιν ἢ σκέψιν, παρακωλύουσαν τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἀνάτασιν. Οὕτως ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀποκτήσῃ αὐτοκυριαρχίαν καὶ ἐγκράτειαν, ἀπαραιτήτους διὰ τὴν ὁδὸν πρὸς τὴν τελειότητα. Στρέφοντες τὴν προσοχὴν οἱ Ἡσυχασταὶ διαρκῶς εἰς τὰ ἔνδον, κρίνουσι καὶ ἐλέγχουσιν ἑαυτοὺς καθ' ἡμέραν καὶ οὕτως ἀποφεύγουσι τὴν μέλλουσαν κρίσιν ὡς λέγει καὶ ὁ Ἀπ. Παῦλος: « εἰ γὰρ ἑαυτοὺς ἐκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα » (3). Ὁ νοῦς δὲ ἑδρεύει κατὰ τοὺς Ἡσυχαστὰς ἐν τῇ καρδίᾳ, ἕδρᾳ καὶ πηγῇ πάντων τῶν λογισμῶν. Ἡ καρδία κατεῖχε παρ' αὐτοῖς σπουδαίαν θέσιν, ὅπως παρὰ τῷ Πασκάλ. Ἐντὸς τῆς καρδίας διεξάγονται οἱ ἠθικοὶ ἀγῶνες καὶ κρίνεται ἡ μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου. Ἐν αὐτῇ ἐπιδιώκει ἡ θεία χάρις νὰ στήσῃ τὸν ἑαυτῆς θρόνον (4). Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐθεώρουν τὸ σῶμα ἀνάξιον κατοικητήριον τοῦ νοῦ καὶ συνίστων τὴν πρὸς τὰ ἐκτὸς ἐξώθησιν τῶν λογισμῶν ἀντὶ τῆς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστροφῆς, ὁ Παλαμᾶς ὑπεστήριζεν, ὅπως ὁ Ἀπ. Παῦλος, ὅτι τὸ σῶμα εἶναι οἶκος τοῦ Θεοῦ καὶ ναὸς τοῦ ἐν ἡμῖν ἁγίου Πνεύματος. Εἰς μίαν δὲ πραγματείαν του, τὴν Προσωποποιΐαν, ἥτις κακῶς θεωρεῖται παρά τινων ὡς μὴ ἔργον τοῦ Παλαμᾶ, κατὰ τὴν δίκην μεταξὺ ψυχῆς καὶ σώματος μὲ δικαστὰς μοναχούς, οἱ δικασταὶ καταδικάζουσιν οὐχὶ τὸ σῶμα, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ὡς ἔνοχον διὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἁμαρτίας τοῦ ἀνθρώπου. Συνήθως κατηγοροῦνται οἱ ἀναχωρηταί, ὅτι βασανίζουσι τὸ σῶμα καὶ περιφρονοῦσι τοῦτο, ἐν τούτοις ὁ Παλαμισμὸς διδάσκει, ὅτι ἡ δόξα τῆς ἀναγεννηθείσης ψυχῆς ἀντανακλᾶται καὶ ἐπὶ τῆς σαρκός, ἡ ὁποία « μετασκευαζομένη συνανυψοῦται τε καὶ συναπολαύει τῆς θείας κοινωνίας » (5). Ἀκόμη καὶ τὰς ἀπολαύσεις τοῦ βίου τούτου δὲν ἀπηγόρευον εἰς τοὺς ἀνθρώπους οἱ Ἡσυχασταί, ἀρκεῖ νὰ μὴ ἐμποδίζωσιν αὗται τὴν προσευχὴν καὶ τὴν θεωρίαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ νὰ χρησιμοποιῶσιν οὗτοι ταύτας « ὡς ὕλην καὶ ἀφορμὴν τῆς πρὸς Θεὸν ἀνιτάσεως » (6).

ΙΙΙ. Τρίτον βασικὸν γνώρισμα τῆς Ἡσυχίας εἶναι ἡ προσευχή, τὸ κέντρον καὶ τὸ κύριον ἔργον αὐτῆς. Καὶ ἡ ἀπομάκρυνσις ἐκ τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἐπιστροφὴ τοῦ νοῦ εἰς ἑαυτὸν γίνονται διὰ νὰ ἀφιερώνεται ὁ Ἡσυχαστὴς εἰς τὴν προ-

(1) MIGNE, *P. G.* 147, 852.
(2) MIGNE, *P. G.* 150, 1109.
(3) 1 Κορ. 2, 31.
(4) MIGNE, *P. G.* 150, 1108.
(5) MIGNE, *P. G.* 150, 1113. πρβλ. καὶ 1 Κορ. 6, 20.
(6) MIGNE, *P. G.* 150, 1157.

σευχήν. Ἡ Ἡσυχία, θὰ ἠδύνατο νὰ εἴπῃ τις, εἶναι μία μέθοδος διὰ τὴν τελείαν προσευχήν. Κατὰ τὸν Συνοδικὸν Τόμον (1341 μ. X), ἡ Ἡσυχία εἶναι « μήτηρ προσευχῆς » (¹). Εἰς τὰ πολυάριθμα ἔργα των περὶ προσευχῆς οἱ ἀρχηγοὶ τοῦ Ἡσυχασμοῦ ὁμιλοῦν μετὰ λυρικοῦ πάθους περὶ τῆς ἀξίας καὶ τῶν ἀγαθῶν τῆς προσευχῆς. Δι' αὐτῆς, ἔλεγον οὗτοι, ἡ γῆ μεταβάλλεται εἰς οὐρανὸν καὶ ὁ προσευχόμενος « τοῖς ἀκαμάτοις ὑμνῳδοῖς ἁμιλλᾶται, ἄγγελος ὡς ἀληθῶς ἐπὶ τῆς γῆς θεοῦ γεγονώς » (²). Τὸ Α καὶ τὸ Ω τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς καὶ ὁ παλμὸς αὐτῆς εἶναι ἡ προσευχή. Ὁ βίος τοῦ ἁγίου, ὅπως λέγει καὶ ὁ Ὠριγένης, πρέπει νὰ εἶναι « συναπτομένη προσευχή » (³), ὥστε καταντᾷ ἡ προσευχὴ νὰ εἶναι « νοῦ κατάστασις » (⁴) μᾶλλον ἢ πρᾶξις προσευχῆς. Διὰ νὰ εἶναι ἀποτελεσματικωτέρα καὶ καθαρωτέρα ἡ προσευχὴ οἱ Ἡσυχασταὶ συνίστων τὴν ἐπανάληψιν τῆς βραχείας προσευχῆς « Ἰησοῦ Χριστὲ ἐλέησον ἡμᾶς ». Ἡ Κυριακὴ αὕτη προσευχὴ δεικνύει τὸν χριστοκεντρικὸν βίον τῶν μοναχῶν, ἐχαρακτηρίζετο δέ « μονολόγιστος προσευχὴ » διότι ὁ νοῦς συνεκεντρώνετο εἰς ἕνα μόνον λογισμόν, εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Ἐπίσης οἱ Ἡσυχασταὶ διὰ τὴν πραγματοποίησιν τῆς αὐτοσυγκεντρώσεως καὶ τῆς καθαρᾶς ἢ νοερᾶς προσευχῆς συνίστων καὶ ὡρισμένην στάσιν τοῦ σώματος κατ' αὐτήν, δι' ἣν ἐγελοιοποιοῦντο ὑπὸ τῶν ἀντιπάλων, χαρακτηριζόμενοι ὡς ὀμφαλοσκόποι.

IV. Τέταρτον καὶ τὸ σπουδαιότερον γνώρισμα τοῦ Παλαμισμοῦ εἶναι ἡ περὶ ἀκτίστου φωτὸς διδασκαλία. Ἔλεγον λοιπὸν οἱ Ἡσυχασταί, ὅτι κατὰ τὴν νοερὰν προσευχὴν οἱ τέλειοι Χριστιανοὶ βλέπουσιν ἓν θεῖον φῶς νὰ πληροῖ τὴν ψυχήν των καὶ νὰ γεμίζῃ αὐτὴν χαρᾶς καὶ γαλήνης. Τὸ φῶς τοῦτο εἶναι ἡ θεία χάρις, εἶναι ἡ θεία ἐνέργεια ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦ προσευχομένου. Τὸ θεῖον τοῦτο φῶς εἶναι ἄκτιστον καὶ ἄϋλον, ὅπως τὸ θαβωρικὸν φῶς, αὐτὴ ἡ ἄϋλος ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ. Βλέπων τις τὸ φῶς τοῦτο, βλέπει αὐτὸν τὸν Θεόν, τὴν ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ. Οἰκειούμενος τὴν ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ ὁ προσευχόμενος θεοῦται, κοινωνοῖ αὐτῆς τῆς θεότητος, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, διότι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀπρόσιτος, ἄπειρος καὶ ἀκατάληπτος, ἀλλὰ αὐτῆς τῆς ἀΰλου ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Οὕτω διὰ τῆς διακρίσεως μεταξὺ οὐσίας καὶ ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ, ὁ Παλαμισμὸς διδάσκει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν του ἄγνωστος καὶ ἀπρόσιτος, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐνέργειαν του εἶναι μεθεκτὸς καὶ μεριστός, διότι αἱ ἐνέργειαι εἶναι ἄπειροι. *Ὁ μυστικισμὸς οὗτος τοῦ φωτός,* ὁ ὁποῖος ἐδιδάσκετο καὶ ὑπὸ ἄλλων μυστικῶν θεολόγων, ἰδίᾳ ὑπὸ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, ἀποτελεῖ μίαν σπουδαίαν καὶ βασικὴν διδασκαλίαν τοῦ Παλαμισμοῦ, ἐξηγοῦσαν τὴν δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ βλέπῃ τὸν Θεόν, νὰ κοινωνοῖ μετ' Αὐτοῦ καὶ νὰ θεοῦται διὰ τῆς θέας καὶ κοινωνίας τοῦ θείου καὶ ἀκτίστου φωτός. Μία κτιστὴ θεία χάρις, ὡς ἐδίδασκε ὁ Βαρλαάμ, ἢ τὸ κτιστὸν θεῖον φῶς, δὲν δύναται νὰ θεοποιῇ, ἀλλὰ

(¹) Migne, *P. G.* 151, 683.
(²) Migne, *P. G.* 150, 1081.
(³) Migne, *P. G.* 11, 452.
(⁴) Αὐτόθι 150, 1081.

τοῦτο γίνεται μόνον διὰ τοῦ ἀκτίστου φωτός, ὅπερ εἶναι μία ἄϋλος θεία ἐνέργεια, διακρινομένη ὅμως ἀπὸ τὴν θείαν οὐσίαν διότι αἱ ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ εἶναι πρόοδοι καὶ ἐκφάνσεις « τῆς θείας οὐσίας », διότι ὁ Θεὸς εἶναι « ἐξ αἰῶνος ἐνεργὴς καὶ παντοδύναμος, ὡς καὶ προαιωνίους ἔχει δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας » (¹). Ὅπως ἔλεγεν ὁ Παλαμᾶς ἐναντίον τοῦ Βαρλαὰμ « οὐχ ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια, ἀλλὰ τὸ ἐνεργηθὲν καὶ ἀποτελεσθὲν ἐστὶ κτίσμα » (²).

Ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ἦτο Ἡσυχαστής, ἄνθρωπος προσευχῆς, αἱ δὲ ἡσυχαστικαὶ ἔριδες ἔδωκαν εἰς αὐτὸν ἀφορμὴν παρὰ τὴν θέλησίν του νὰ διατυπώσῃ τὴν περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν του καὶ νὰ ὑπερασπίσῃ τὴν ἀξίαν καὶ τὰ ἀγαθὰ τῆς Ἡσυχίας, αὐτὸς θεμελιώσας ταύτην ἐπὶ δογματικῆς βάσεως. Ἐν τῷ Παλαμισμῷ γίνεται μία σύνθεσις ὀρθολογισμοῦ καὶ μυστικισμοῦ, ἀλλὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ εἶναι τὸ μυστικὸν στοιχεῖον, διότι ἡ σκέψις εἶναι βαθέως θρησκευτική. Ἡ θεωρία καὶ ἡ διδασκαλία του ἀπέρρευσεν ἀπὸ τὴν ζωὴν ἐν προσευχῇ καὶ ἐν τῇ Ἡσυχίᾳ. Διὰ τοῦ θείου φωτὸς ἀναγεννώμενος ὁ ἄνθρωπος, θεοῦται, ἀποκτᾷ γνῶσιν τοῦ ὑπερφυσικοῦ κόσμου, ζῇ δηλονότι ἀπὸ τοῦδε πλήρη καὶ ἀληθινὴν ζωήν. Ὁ Παλαμισμὸς δὲν εἶναι ἔργον σκέψεως, ἀλλὰ διάθεσις θρησκευτικὴ ψυχῶν, φλεγομένων ἀπὸ τὸν πόθον τῆς θεωρίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς μετ' Αὐτοῦ ἑνώσεως, ὅτε γινώσκει τις καλύτερον τὸν Θεὸν καὶ τὰ ἀθέατα. Ἡ τοιαύτη δὲ γνῶσις τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀθεάτων πραγμάτων εἶναι δυνατὴ μόνον διὰ τῆς ἀγάπης καὶ ἑνώσεως μετὰ τοῦ Θεοῦ, διότι ὃν ἀγαπᾷ τις γινώσκει καλύτερον καὶ καθαρώτερον.

(¹) Migne, *P. G.* 150, 1172.
(²) Αὐτόθι 150, 1172.

DIE PHILOSOPHISCHE UND GEISTESGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG DES PALAMISMUS

E. VON IVANKA

Wenn man den « Palamismus » vom « Hesychasmus » unterscheidet, so meint man mit dem Hesychasmus das mystisch-aszetische Verfahren, mit dem sich die athonitischen Mönche auf die Visionen des « Thaborlichtes » vorbereiten und die Lehre, dass diese Visionen wirklich das ungeschaffene Licht der Gottheit dem Menschen leiblich sichtbar werden lassen – mit Palamismus die philosophische Lehre von der Unterscheidung zwischen der Wesenheit und den Energien Gottes, die es ermöglicht, dieses Thaborlicht als wesenhaft göttlich aufzufassen, ohne dass damit die Sichtbarkeit von Gottes Wesenheit ausgesagt würde. Wie die Diskussion um das erste, den Hesychasmus, auf das zweite, den Palamismus, geführt hat, das geht nicht nur aus der Analyse der literarischen Zeugnisse hervor, die wir über diesen Streit besitzen; der Vorgang liegt auch Schritt für Schritt in dem zeitgenössischen Bericht des David Disypatos klar zutage, den P. Candal uns zugänglich gemacht hat. Schon die ersten Vertreter des Palamismus haben darauf hingewiesen, dass mit dieser Lehre nicht nur die Göttlichkeit des Thaborlichtes erklärbar werde, sondern die ontologisch richtige Formel für jedes « Teilhaben an Gott » gefunden sei, das nicht ein Teilhaben an seiner Substanz sein könne, (denn die ist « unerreichbar, über allem Geschöpflichen stehend, jedem Teilhaben unzugänglich ») und doch Teilhaben an etwas wesenhaft Göttlichem sein müsse. Die Lehre ist in neuester Zeit von der orthodoxen Theologie vielfach wieder aufgegriffen worden (es mögen hier nur der Athosmönch Vasilij Krivošein, der Rumäne Dimitri Stăniloae, der Historiker Ostrogorsky, die Pariser russischen Theologen Lossky und Kern genannt sein). Alle betonen, dass nur diese Lehre eine der orthodoxen Tradition entsprechende Auffassung von Gnade und Verklärung (« Vergottung », wie die orthodoxe Tradition zu sagen liebt) ermögliche, und überhaupt mit ihrer Unterscheidung zwischen dem unbegreiflichen, unerreichbaren Wesen Gottes und seinen in die Schöpfung hinein wirkenden, von uns in der Gnade, in der mystischen Schau erfassten Energien « der ureigensten Sehnsucht der griechischen Religiosität », der « Sehnsucht nach Ueberbrückung der Kluft zwischen dem Diesseitigen und dem Jenseitigen » (Ostrogorsky, Geschichte des byz. Staates S. 369) entgegenkomme. Nur diese Auffassung von Gott, sagt D. Stăniloae im Vorwort seines Buches Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama (Sibiu 1938) überwinde die Starrheit des aristotelisch-heidnischen Begriffs der Gottheit, die unbewegt und unberührt über der Welt thront, zugunsten des christlichen Begriffs eines lebendigen, schaffenden und der Schöpfung Anteil an seinem Sein gewährenden Gott.

Von diesen beiden Anliegen ist nun das erste wirklich typisch für die ostkirchliche Geistigkeit. Das Band des « Teilhabens » an Gott, das den Abgrund zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt, soll möglichst real die Wesenheit des « vergotteten » Geschöpfs selbst erfassend und umgestaltend gedacht werden. Die westliche Vorstellung einer *geschaffenen* Gnade genügt dem Osten nicht. Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied. Der Westen sieht die « Gemeinschaft mit Gott » in der ewigen Seligkeit vor allem darin, dass der Selige teil hat an Gottes Tätigkeit, seiner *Erkenntnis*, und Gott so sieht, wie Gott sich selbst sieht. Damit aber Gott dem Menschen sichtbar werde (unmittelbar, « von Angesicht zu Angesicht ») muss sein Erkenntnisvermögen durch das « lumen gloriae » für diese Anschauung aufnahmsfähig gemacht werden. Das lumen gloriae, und ebenso die Gnade, kann aber ein lumen *creatum* sein (Thomas Aquinas Summa Theol. I. qu. 12 a. 5.). Die Gemeinschaft mit Gott besteht ja in der Gemeinschaft des Gegenstandes des Schauens, in der Teilnahme an der Seligkeit, die Gott selbst besitzt und in seiner Anschauung auch dem Menschen gewährt (Summa Theol. II^{a} II^{ae} qu. 923 a 1.) Der Osten verlangt aber eine *seinsmässige* Vergottung; es genügt ihm nicht, dass der Mensch, in seiner schauend-erkennenden Tätigkeit Teil hat an der beseligenden Selbstschau Gottes. Er muss auch in seiner Wesenheit, in seinem *Sein*, nicht nur in seiner Tätigkeit, teilhaben an etwas, was an sich göttlich und ewig ist. Der Osten fordert daher den Begriff einer *ungeschaffenen* Gnade.

Das ist sein gutes Recht, solange er auf dem theologischen Gebiet bleibt, und zwar einerseits betont, dass er eine « realistischere » Formulierung des Gnadenbegriffs verlangt als die westliche, dabei aber andererseits das Mysterium der Begegnung des Endlichen mit dem Absolutum, das im Begriff der « Vergottung » liegt, in seinem Charakter des Mysteriums belässt. Das Problem des Palamismus liegt aber darin, dass er, auch philosophisch, die *ontologische Formel* geben will, die die Wesenheit der Gnade, als der das « Teilhaben an Gott » vermittelnden Kraft, verständlich machen soll, und überhaupt das Hervorgehen des Endlich-Geschöpflichen aus dem Unendlich-Göttlichen, das Verhältnis zwischen dem Absolutum und dem Geschöpf zu begreifen gestattet.

Wenn etwas an einem anderen Teil hat – so argumentiert Palamas – so kann es nur einen Teil dessen in und an sich haben, woran es Teil hat. Wenn nämlich das Ganze, so hätte es nicht nur Teil, sondern besässe es ganz. Es muss also *in dem, woran es teilhat, eine Teilung statthaben*, damit ein anderes daran teilhaben könne, (cap. 110 der Capita des Palamas MPG 150, 1196 C). Die Substanz Gottes ist in jedem ihrer Teile ganz sie selbst. Wenn einer also an der unaussprechlichen Wesenheit Gottes *selbst* teilhätte, ganz oder teilweise, so wäre er, was Gott ist: allmächtig u. s. w. (Cap. 108). Wenn es also verschiedene und verschiedenartige Wesen gibt, die an Gott teilhaben, und verschiedene Weisen und Grade ihres Teilhabens, so muss sich die Vorsehung

und Güte, durch die Gott die Welt schafft und ihr Teilhaben an seinem Sein verleiht, *in Gott selbst schon zu einer Vielheit gestalten*, die eine Fülle von (Formen und Weisen der) Vorsehung und Güte bedeutet, nach der jeder auf besondere Weise an Gott teilhat (Cap. 91). Gäbe es keine Verschiedenheit der Teilnahmeweisen schon in Gott selbst, dann wäre die blosse Allgegenwart Gottes schon Grund zum höchsten Grade des Teilhabens für alle Wesen (Cap. 93).

So erweitert sich die palamitische Lehre von einer blossen Theorie des Thaborlichtes und einer blossen Wesensumschreibung der Gnade, zu einer ganz allgemeinen Metaphysik des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und dem Endlichen. Dass man von antipalamischer Seite diese Lehre als « hellenisch » d. h. heidnisch, ablehnt, weil auch der Neoplatonismus eine solche Zwischensphäre zwischen dem Absolutum und dem Endlichen angenommen hat, das gilt für die Palamiten nicht viel. Sie berufen sich auf Dionysius Areopagita, der sich desselben neuplatonischen Gedankenschemas bedient, das zwischen das μετέχον und das μετεχόμενον die αὐτομετοχή einschaltet, das Teilgehabte, das, noch vor seiner Mitteilung an das Teilhabende, in dem, woran es teilhat, als ein eigener Seinsaspekt unterschieden, vorherbestehen muss. (Wenn auch Dionysius Areopagita betont, dass man daraus *nicht* auf das Bestehen einer solchen Zwischensphäre zwischen Gottes Wesenheit und der geschöpflichen Vielheit und auf eine reale Unterscheidung innerhalb des Göttlichen selbst schliessen darf, wie ich in Recherches de Science Religieuse, XXXVI 1949, 5-24 nachgewiesen zu haben glaube). Ebensowenig lässt der Palamismus den Einwand gelten, dass die logische Erwägung die absolute Einfachheit Gottes, ohne Unterscheidung von Wesenheit und Energien, und ohne reale Unterscheidung der Energien unter einander, erfordert. Dieses – von den Antipalamiten Gregorios Akindynos, Demetrios Kydones, Nikophoros Gregoras u. a. immer wieder betonte, – Argument gibt den Palamiten nur Anlass – den alten sowohl wie den modernen – die Zuständigkeit der « Dialektik » für letzte, metaphysische Fragen energisch in Abrede zu stellen, und die logisch-begriffliche Ueberlegung als auf diesem Gebiete unzuständig abzuweisen. Es ist der « antinomische Charakter des metaphysischen Denkens », den die neueren Darsteller des Palamismus, wie z. B. Lossky, so sehr betonen. Aber auch Palamas hat in seinem « Theophanes » diesen Gesichtspunkt schon besonders herausgestellt.

Im Prinzip haben sie damit vollkommen recht. Wo immer das Denken sich dem Absoluten nähert, und das Problem seines Zusammenstosses mit dem Endlichen philosophisch erfasst werden soll, rührt man an Unfassbares, auf keine rationale Formel zu Bringendes. Ob es sich um die mathematische Formel $\infty + 1 = \infty$ handelt, die das Prinzip $a + 1 \neq a$ aufhebt, ob um die paradoxe Fragestellung: Ist durch die Schöpfung « mehr Sein » vorhanden, als vorher, da es « nur » Gott gab ?, ob um das Problem der Vereinbarkeit der alles umfassenden Vorsehung Gottes mit der Freiheit der einzelnen geistigen

Geschöpfe, deren Freiheit selbst ein Anteilhaben an der göttlichen αὐτεξουσία ist, ob um das Wesen des Anteilhabens an Gott durch die Gnade und in der ewigen Seligkeit – immer ist eine positive Aussage darüber nur um den Preis der äussersten Anfechtbarkeit vom Standpunkt der für das Endliche und Begrenzte gültigen Begrifflichkeit zu erkaufen.

Darin liegt aber auch wieder die Angreifbarkeit der palamitischen Position begründer. Es ist selbstverständlich wahr, dass der Gesichtspunkt der Einfachheit Gottes, der sich aus den Begriffen « oberstes Sein », « reine Energie » « das Sein selbst » notwendig ergibt, nicht so scharf und ausschliesslich gefasst werden darf, dass er ein « Mitteilen » göttlicher Eigenschaften, ein « Teilhaben » an ihnen ausschliesst, wie er es in seiner konsequenten abstrakt-logischen Fassung eigentlich tun müsste. Ebensowenig aber dürften die Palamiten ihre Lehre von der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien in Gott als eine wirkliche, gültige Aussage über das Wesen Gottes vortragen, und dann die rationale Angreifbarkeit dieser Formel (vom Standpunkt der Einfachheit Gottes aus) mit der Unbegreiflichkeit des Unendlichen entschuldigen. Wenn man so, wie es die Palamiten tun, mit dem apophatischen Charakter aller Aussagen über Gott operiert, darf man nicht aus der Tatsache des Anteilhabens der Geschöpfe an Gott eine metaphysische Lehre über die Wesenheit Gottes und über Unterscheidungen, die daraus innerhalb der Gottheit sich ergeben, ableiten – ausser man versteht diese nicht als positive, objektiv gültige metaphysische Aussagen (denn dann sind sie wirklich ein Rückfall in das neuplatonische Herauskonstruieren der Vielheit aus der Einheit des Absolutums), sondern nur als eine Aussage über die Art u. Weise, auf die *wir* allein uns das Wesen Gottes so begreiflich zu machen vermögen, dass es ein Anteilhaben der endlichen Wesen an ihm nicht ausschliesst – eine Aussage, die « antinomisch » mit dem Prinzip der absoluten Einfachheit zusammen bestehen muss, und ihr gegenüber nicht « die richtigere » ist, sondern ihre Ergänzung. (« Antinomisch » bedeutet ja hier nicht den logischen Widerspruch zwischen zwei einander ausschliessenden Setzungen, sondern die notwendige Inkongruenz von zwei, dasselbe Problem von verschiedenen Gesichtspunkten aus formulierenden Aussagen, die erst « im Unendlichen zusammenfallen » können, weil sie sich auf Unendliches Beziehen). Nur haben es die historischen Palamiten nicht so aufgefasst, So wie sie sie vertraten, war ihre Lehre eine Metaphysik des Hervorganges der Vielheit aus der göttlichen Einheit, ein Konstruieren der Vielheit der Seinsaspekte aus der Einheit des Absolutums, und insofern, von der einen Seite betrachtet, ein Rückfall in die neuplatonische Denkweise, von der anderen Seite aber, ein Vorläufer des hegelschen Weltkonstruierens. In allen diesen Fällen erliegt das Denken der Versuchung, den Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen, des Geschöpflichen aus Gott, denkerisch begreifbar machen und auf eine ontologische Formel bringen zu wollen. Auf der anderen Seite standen die Antipalamiten, die die Einfachheit Gottes so energisch verfochten, dass sie auch

für das berechtigte Anliegen des Palamismus keinen Sinn mehr hatten: dasjenige nämlich, uns den Begriff des Teilhabens an Gott in einer – freilich nur für unsere, endliche Vorstellungsweise gültigen Form – fassbar zu machen. Beiderseits hatte man sich schon zusehr auf die eigene Formel, als auf eine allein gültige Aussage festgelegt. Der einzige, der einsah, dass es sich hier nicht um die Richtigkeit der einen oder anderen These handelte, sondern um das Problem des « Teilhabens » in seiner ganzen Weite, dem *beide* Thesen in ihrer apodiktischen Form inadäquat gegenüberstanden, war Isaak Argyros, dessen noch unedierter Traktat περὶ διακρίσεως μετοχῆς θεοῦ ἐν τέταρσι τρόποις wohl das philosophisch Wertvollste ist, was in diesem Streit geschrieben wurde. Aber seine besonnene Stimme wurde im Lärm des Streitens überhört, und mit der endgültigen Verurteilung der « Dialektiker » ist dem weiteren östlichen Geistesleben auf lange sein Weg vorgezeichnet worden.

Das war eine weittragende geistesgeschichtliche Entscheidung. Auch im Westen hatte es eine Zeit gegeben, wo man ein eigenständiges, rationales Philosophieren, neben dem von vornherein von der Glaubenstradition bestimmten, patristischen Denken als eine Gefahr ablehnte. Es ist die geistige Situation, in der Manegold von Lautenbach's « Contra quatuor labyrinthos Franciae » entstanden ist, und in der der hlg. Bernhard seinen Kampf gegen Abälard führte. Dennoch hat sich im Westen der Aristotelismus durchgesetzt, und es kam zu der Synthese der Hochscholastik. Im Osten bestand dieselbe Chance, ein traditionalistisch bestimmtes Glaubensdenken mit der rationalen Philosophie, der « Dialektik » in fruchtbarer Spannung zu einer Synthese zu vereinigen, die umso umfassender, umso reicher gewesen wäre, da ja die patristische Tradition hier viel intensiver gepflegt wurde, und viel lebendiger war. Zu wie wesentlichen, neuen Aspekten sie geführt hätte, das zeigt allein schon das Beispiel des Isaak Argyros. Es ist aber nicht geschehen. Mit der Entscheidung, die im Hesychastenstreit gefallen ist, hat sich im Osten eine Denkweise festgesetzt, die prinzipiell nur traditionalistisch, nur vätertreu, nur vom Glauben bestimmt sein will, obwohl sie tatsächlich – wie auch in diesem Falle – doch hellenische Philosopheme in ihr Denken einführt, ohne es wahrhaben zu wollen, dass sie damit schon den Weg der von ihr verworfenen Dialektik beschreitet, und ohne sich der logisch-rationalen Ueberprüfung ihrer Gedanken durch die dialektische Auseinandersetzung zu stellen. Viele Wesenszüge des neueren östlichen Denkens sind von dieser Haltung her zu verstehen, die – nach der « Pseudomorphose » einer, bloss westliche Vorbilder nachahmenden, allzu rationalistischen, aber nicht selbständig die Synthese mit dem rationalen Denken versuchenden Theologie, wie sie die petrinische Reformzeit kennzeichnet – von den Slawophilen in bewusster Anknüpfung an die Athostradition des XIV und XV Jahrhunderts wieder aufgenommen wurde. Hierher gehört ebensosehr Chomjakows Auffassung vom « glaubenden Erkennen », das als eine eigene Erkenntnisform, auch über die blosse Annahme geoffenbarter Glaubenswahrheiten

hinaus, zu betrachten sei, wie auch das äusserlich von Hegel und Schelling beeinflusste, aber im Tiefsten dem neuplatonischen Grundelement der Energienlehre verwandte « Weltkonstruieren » Solowjews und der Sophiotik. Einer der wesentlichen Züge des ostchristlichen Denkens stammt von daher: die mangelnde Immunität gegen die Bekämpfung des Glaubensguts von rationalistischer Seite. Während der Westen seit den Auseinandersetzungen mit den spanischen Arabern und seit Thomas Aquinas « Summa contra Gentes » sich gewöhnt hat, sein Glaubensgut in ständiger Auseinandersetzung mit einer gegnerisch eingestellten, rationalen Philosophie theologisch zu vertreten, hat der Osten sich von jeher auf den Standpunkt gestellt, eine eigenständige, rationale Dialektik überhaupt abzulehnen, und sich der Auseinandersetzung mit ihr zu entziehen. Lässt er sich einmal doch darauf ein, dann besteht die Gefahr eines plötzlichen Umschlagens in völlige Negation, wie wir es im östlichen Geistesleben der neueren Zeit so oft beobachten konnten, weil der Osten nicht gewohnt ist, sich mit rationalen Mitteln gegen diese Negation zur Wehr zu setzen.

In diese Tradition des östlichen « Glaubensdenkens » gehört auch die Wiedererweckung des Palamismus durch östliche Theologen, wie wir sie in den letzten Jahrzehnten beobachten können. Freilich ist hier ein wichtiger Vorbehalt zu machen: in vielen Fällen will sie gar nicht die palamitische Lehre in *dem* Sinne erneuern, als ob damit eine wirkliche, ontologische Aussage über das, *was* Gott ist, und was *in* Gott ist, gemacht würde. Es soll vielmehr diese Formel als eine Notwendigkeit der *menschlichen* Vorstellungsweise anerkannt werden, die sich den Begriff des « Anteilhabens » eben nicht anders begreiflich machen kann. So wie wir ja auch schon im Satz; « Gott ist » Gottes Wesenheit und seine Existenz auseinanderreissen und dann wieder aussagend zusammenfügen, obwohl sie in ihm untrennbar eins sind, so soll auch hier keine *reale* Trennung ausgesagt werden, und die Argumente für die Einfachheit Gottes behalten daneben ihre Gültigkeit – ohne doch ihrerseits so weit getrieben zu werden, dass sie den Begriff eines « Teilhabens » unmöglich machen würden. Das ist eine Position, auf die man sich weitgehend einigen kann – und es ist im Grunde genommen die Position, die schon Isaak Argyros eingenommen hat. Man muss sich nur immer klar bleiben, wie *beide* Aussagen, auf das Absolutum und das Unendliche angewandt, inadäquat werden, und doch jede von ihnen einen Teilaspekt des Wahren ausdrückt. Vielleicht ist es möglich, auf dieser Basis *die* Synthese zwischen der patristisch bestimmten Tradition und den Konsequenzen des rationalen Denkens zu vollziehen, deren Verwirklichung im XIV. Jahrhundert durch die schroffe Entgegensetzung der beiden gegnerischen Formulierungen versäumt wurde.

LA DOCTRINE DE L'« ILLUMINATION » DANS L'ONTOLOGIE ET L'ÉPISTÉMOLOGIE DU XI[E] SIÈCLE (JEAN ITALOS)

P. JOANNOU

I. – Ontologie: l'existentialisme chrétien; la métaphysique du réel. — II. - Épistémologie: le réalisme chrétien; la dialectique ascendante.

Les êtres en tant qu'êtres forment l'objet proprement dit de la philosophie; quelle est leur réalité et leur vérité ? Dans la dyade intelligible-sensible (Platon) ou particulier-général (Aristote), à quelle membre faut-il attribuer la réalité ou la vérité ? Rejetant les positions extrêmes, Italos trace une voie moyenne.

I. Seuls les êtres particuliers peuvent se dire réellement existants; leur totalité constitue le cosmos, organisme parfait, hors duquel rien n'existe, ni corps, ni incorporel, ni lieu ni temps, ni vide ni plein, car il contient tout. Mais ce cosmos n'est pas éternel; il dépend d'un principe supérieur, qui l'a produit comme cause efficiente et le meut comme cause finale; le cosmos actuel est la réalisation progressive du cosmos supérieur, existant comme un paradigme dans le Nous créateur, et les êtres particuliers sont la réalisation progressive de ses idées immuables, jetées dans la matière au début de sa création et réalisées au fur et à mesure de l'évolution du cosmos. Ainsi, l'ordre de progression est: le Nous et ses idées éternelles, cause paradigmatique; les semences de toutes choses, c. à d. les intelligibles, et la matière; les êtres particuliers, composés de matière et de forme (intelligible), effet et but dernier de la création. L'être particulier, grâce à l'intelligible, qui est un reflet de l'idée divine et lui confère d'être un, c. à d. organisé, devient lui-même un reflet (image) de cette idée et participant à elle, participe à l'Etre et à l'Un: le mouvement « vital, intelligible, jamais au repos », de l'Un au particulier et multiple par la participation, et le retour de celui-ci à l'Un, c'est là le point de vue ontologique de l'*Illumination*.

II. Dans l'ordre de la connaissance les choses sensibles sont sans contredit « plus connaissables, plus lumineuses » que les intelligibles (c. à d. les notions générales); ceux-ci incluent dans leur définition des termes contradictoires; cependant leur négation entraîne les apories de la connaissance, de l'attribution, du temps, de la nature; faut-il les considerér comme des noms conventionnels ? des concepts abstraits de la perception des accidents substantiels du particulier ? Deux degrés, répond Italos, sont à distinguer dans la connaissance: de la connaissance claire à la connaissance distincte par la raison discursive; et de la même connaissance claire des choses sensibles et

multiples à la connaissance unifiante (connaissance par connaturalité) par l'intelligence. « Car au delà de la connaissance discursive, il y a la saisie directe de la vérité des êtres (sophia) »; elle est opérée par le Nous, faculté contemplative et seule partie immortelle de l'âme, parce que divine. Reflet de Dieu, le Nous perçoit sans aucun intermédiaire les reflets des idées divines dans les choses « d'une manière indivise, intemporelle et centrale »; par le Nous l'âme se connaît elle-même et connaît Dieu. Mais ce dernier degré de connaissance n'est accessible qu'aux âmes purifiées par la pratique des vertus supérieures, qui nous font communier à tous les êtres et à l'Etre par l'amour et « nous élevant au sommet des êtres nous fondent dans la Lumière indicible ». On comprend dès lors pourquoi Italos reprend pour la désigner, à la suite de Platon, la terminologie sacrale de l'initiation.

NOMINA SACRA ET TITULUS

(Résumé)

P. Kalinin

La paléographie termine presque la période de rassemblement et de systématisation des matériaux, propre à toute science nouvelle, et devient la paléographologie. Dans le cadre de cette dernière nous nous proposons de réexaminer une question restée au point mort pendant un demi-siècle.

Les abréviations des mots consacrés (M. Omont) employées dans l'Écriture sainte, dans l'iconographie et dans l'épigraphie, sont désignées en paléographie sous le terme générique de « Nomina sacra », d'après l'ouvrage de L. Traube, *Nomina sacra*, Munich 1907.

Toutefois, Traube passe sous silence toute la paléographie slavonne plus tardive, il est vrai, mais qui a conservé cependant, jusqu'à nos jours, en langage d'église, l'inscription des mots sacrés « sous titres ». Ces mêmes inscriptions dénommées τιτλος — *Titulus-Titla* ont été conservées jusqu'à présent, non seulement dans l'iconographie slavonne, mais également dans la grecque, bien que les *Tituli* aient disparu des livres liturgiques grecs. Entre le 12ème et le 17ème siècle les calligraphes slavons puisaient les abréviations dans des « Alphabets » lesquels contenaient, en plus des régles générales, spécifiant les mots à écrire « sous titre » ou « couverts » et ceux à reproduire en entier « *skladom* », une liste alphabétique de ces mêmes mots. Bien que proches des *Nomina Sacra* de Traube, ces mots ne concordent pas toujours avec les siens. Comme d'ailleurs tous les *Tituli* chrétiens, ils prennent leur source dans le Nouveau Testament et dérivent leur nom et leur origine de l'inscription *titulus* « I.N.R.I. » que, suivant l'Evangile, Pilate a tracée sur la Croix. Alors que les *Nomina Sacra* d'après Traube, proviennent de l'Ancien Testament, de la traduction des LXX, afin de transmettre ne serait-ce qu'un reflet de la force magique du tétragramme de Jahvé. Cette conception purement hébraïque était destinée à la Diaspora.

Rejetant le mot *Titulus*, adopté par le christianisme pour les besoins liturgiques, Traube le remplace par le terme artificiel de *Nomina Sacra* ne rendant ainsi que le côté ayant trait à l'Ancien Testament. Il commet de la sorte deux erreurs paléographiques: d'une part, il simplifie arbitrairement le signe coiffant le *titulus* et le réduit à un simple trait horizontal, alors que ce trait est considéré dans les manuscrits chrétiens comme notation incomplète, négligée ou ignorante du signe « Titulus ». Traube n'a pas remarqué que ce signe subit une évolution qu'on peut suivre depuis le 5ème siècle avant J. C. grâce à l'évolution paléographique de la lettre S-Z-ζ̄ de la digamme F ἐπίσημον du ˥ — *Vav* hébraïque, sixième lettre de cet alphabet et qui correspond, « sous le point » de chiffre 6. Le signe du Titulus est le S terrassé, symbole

du Serpent, de la Chair, du Péché et de la Mort. Cette symbolique de la lettre S est prouvée par l'inscription d'Halicarnasse — 5-6ème siècle avant J. C.

NHS = NAS = S

où N H S est le נחוש hébraïque — le serpent en airain ou en cuivre de Moïse.

N A S est la déformation du mot *ναασ*. Suivant cette interprétation, le sens des inscriptions énigmatiques sur les vêtements des saints hommes, représentés sur les mosaïques chrétiennes du 4ème au 10ème siècle, apparait comme une affirmation empirique de l'incarnation charnelle du Christ et de ses saints, soit une réfutation de l'enseignement docétique relative à son caractère illusoire. Ces signes étant phalliques, ils sont absents des vêtements féminins. Portés au dessus du Titulus, ils symbolisent le Serpent terrassé, la chair domptée par la souffrance et l'ascétisme. Enfin, c'est là la « représentation déchiquetée du péché », commis par Adam à la « 6ème heure du 6ème jour »: S = 6.

D'autre part, Traube n'a pas suffisamment tenu compte des particularités des souscriptions sémitiques, de l'absence en elles de voyelles ainsi que de l'importance prépondérante que confère à son alphabet de 22 lettres et à chacune d'elles, la tradition hébraïque. Son *Schem-ha-Mephorasch* ou le nom même de Dieu qui est Nomina Sacra pour Traube, se compose de 22 lettres. En scindant le « corps » et n'en laissant que la « tête » sa lettre initiale (comme l'enseigne la méthode d'abréviation par « suspension » en paléographie), le grammairien hébreu opère non pas une suspension, mais une circoncision et convertit par celà même le mot profane en un terme sacré. La contraction chrétienne n'est pas non plus une simple compression du mot, mais le retranchement des voyelles de sa racine qui, en le rapprochant ainsi que langage hébraïque, sacré pour les chrétiens, confère à l'écriture de ses mots consacrés un caractère hiératique.

Le Titulus chrétien est le symbole iconographique du Verbe Logos suspendu aux clous-serpents ˥ = Z = S = F = 6, tel un holocauste ceint de la couronne d'épines du signe suscrit de son Titulus.

DIE LITERARHISTORISCHE STELLUNG DER GEDICHTE GREGORS VON NAZIANZ

R. KEYDELL

Von dem Kirchenvater Gregor von Nazianz besitzen wir ausser seinen Reden einen umfangreichen poetischen Nachlass, Gedichte mannigfaltigen Inhalts und wechselnder Form. Man hat mehr als 16000 Verse gezählt, von denen allerdings einiges Unechte abzusetzen ist. Das oft beklagte Fehlen einer kritischen Ausgabe beeinträchtigt leider jede Beschäftigung mit diesen Gedichten, die es doch keineswegs verdienen vernachlässigt zu werden. Trotzdem sind in den letzten Jahren einige wertvolle Arbeiten zu den Gedichten Gregors von Nazianz erschienen (1). Ich nenne die feinsinnige Studie von Michele Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, die 1932 erschienen ist. Wenn dort untersucht wird, was in den Gedichten Gregors wirkliche Poesie ist und mit welchen Mitteln das Poetische zum Ausdruck gelangt, so soll hier neben diese ästhetische Betrachtungsweise die formgeschichtliche gestellt werden. Wir wollen nach der literarhistorischen Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz fragen. Wir wollen fragen: Wie steht Gregor innerhalb der Dichtung seiner Zeit, was fand er vor, woran knüpfte er an und wo ist er eigene Wege gegangen.

Um diese Fragen zu beantworten, ist es notwendig, sich kurz zu vergegenwärtigen, welche Gattungen der Dichtkunst im 4. Jahrhundert gepflegt wurden und welche Bedeutung ihnen zukam. Vergessen dürfen wir freilich nicht, dass die Trümmerhaftigkeit der Überlieferung nicht erlaubt, ein vollständiges Bild zu zeichnen. Da war zunächst die vornehme epische Dichtung. Sie behandelte in Hexametern mythologische und historische Themen. Ihre Erzeugnisse sind fast ganz zu Grunde gegangen; doch können wir uns aus einigen Resten ein Bild des Stiles machen, wie er im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts beliebt war. Er wird charakterisiert durch das Bestreben, jeden Vers voll ausklingen zu lassen, indem man ihn durch kunstvolle Verteilung der Worte stilistisch zu einer Einheit zusammenfasst, und durch eine damit zusammenhängende Vorliebe für lange, tönende Worte, insbesondere zusammengesetzte Epitheta. Neben dem erzählenden Epos steht das didaktische, in Hexametern oder auch in Jamben. Wichtig für unsere Zwecke ist hier Naumachios, der um die Mitte des 4. Jahrhunderts in eleganten Versen ein Ehebüchlein für Frauen verfasste, mit Ratschlägen für ihr Verhalten vor und in der Ehe. Zu den umfangreichen Schöpfungen des mythologischen, historischen und didaktischen Epos kam

(1) Erst spät ist mir der Vortrag von Bernhard Wyss bekannt geworden 'Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts' abgedruckt im *Museum Helveticum*. Vol. 6, Fasc. 4, 177 ff.

eine unübersehbare Menge von poetischer Kleinliteratur, Lobgedichte, Begrüssungsgedichte, Hochzeitsgedichte, Begräbnisgedichte; hier tritt neben den Hexameter in immer stärkerem Masse der Jambus. Es ist das Gebiet, auf dem Poet und Rhetor miteinander wetteifern. Praktischen Zwecken wie diese Gelegenheitsgedichte diente zum Teil auch das Epigramm. Doch hat auch seine kunstmässige Übung im 4. Jahrhundert nicht aufgehört, wenngleich wir einen bedeutenden Vertreter erst mit Palladas, einem etwa 20 Jahre jüngeren Zeitgenossen Gregors, nennen können. Sehr verbreitet waren Spruchsammlungen, die Altes übernahmen und Neues hinzufügten. Das Gebiet der lyrischen Dichtung war gegenüber früheren Zeiten nach Form und Inhalt stark eingeschränkt. Doch schrieben die Neuplatoniker noch Hymnen in Hexametern; einer davon ist unter Gregors Nachlass geraten (I 1, 29). Von dem alten Reichtum an lyrischen Formen sind ausser Anapästen fast allein noch die Anakreonteen übrig; sie dienen nicht nur den bekannten Tändeleien, sondern auch ernsterem Inhalt. Soweit die weltliche Poesie. Die christliche Dichtung, die Gregor vorfand, war an Umfang gering. Überragend und wichtig war der Hymnos des Clemens auf Christus, in Anapästen. Was es an kirchlicher Poesie in alten und neuen Formen gab, liegt für uns noch ziemlich im Dunkel. Dem vierten Jahrhundert gehören die Lieder des Areios an, die in der Form denen glichen, die das Volk auf der Strasse sang; aber diese Gedichte des Erzketzers verabscheute Gregor. Nicht anders war es mit den poetischen Werken der beiden Apollinaris, Vater und Sohn. Sie haben nach den sich in Einzelheiten widersprechenden Nachrichten historische Bücher des Alten Testaments in Epen und Tragödien umgesetzt, wie das schon in hellenistischer Zeit geschehen war. Aber auch Lieder («Psalmen») des jüngeren Apollinaris kannte Gregor (Brief 101).

Wie stellte sich Gregor nun zu diesem poetischen Schaffen seiner Zeit? Welche Formen seiner Dichtung hat er von dort übernommen?

Ohne weiteres in die Dichtung der Zeit einzureihen sind die Epigrammatik und die Spruchdichtung Gregors. Die Epigramme halten sich ganz im Rahmen des Überkommenen. Gregor wählt zwar Themen, die ihn persönlich berühren, macht Grabepigramme für Angehörige und Freunde, erlässt Mahnungen an Nonnen und Mönche, warnt vor Ausschreitungen an den Märtyrerfesten und so weiter. Aber die Ausführung ist wenigstens in den Grabepigrammen ganz konventionell. Und noch in einem anderen Punkt folgt Gregor der üblichen Praxis. Wir können an den Epigrammen der Anthologie und sogar an inschriftlich aufgezeichneten Epigrammen beobachten, dass die Verfasser sich nicht begnügten, den auszusprechenden Gedanken einmal in Verse zu fassen, sondern ihre Kunst auch an einer zweiten und vielleicht sogar an einer dritten Fassung bewiesen. Dieses Spiel der Selbstvariation nimmt Gregor auf, übertreibt es aber in einem Masse, das einen bedenklichen Mangel an Geschmack verrät. Gegen Grabschänder hat er mehr als 80 Epigramme verfertigt und die Grabschrift auf seine Mutter mehr als 50 mal va-

riiert. Er sagt, das wäre ein Ausdruck seiner Anhänglichkeit, aber darin werden wir schwerlich mit ihm einer Meinung sein.

Die Spruchdichtung Gregors schliesst sich ebenfalls an die Praxis der Zeit an. Wie es üblich war, hat er Altes und Neues miteinander verbunden; allerdings überwiegt das Neue, Eigene bei weitem. Bisweilen mischt er auch ganz Persönliches ein, was im Grunde eine Überschreitung der Grenzen der Gattung bedeutet. Von den Formen, die er verwendet, fand er elegische Distichen, zu Sprüchen aneinander gereiht, schon bei Theognis vor; sie werden auch später noch zu solchem Zweck Verwendung gefunden haben. Jambische Einzelverse, nach dem Alphabet geordnet, waren vor und nach Gregor ausserordentlich beliebt. So hat er denn auch ein solches Alphabet gemacht. Er hat auch jeweils vier iambische Trimeter zu einer Einheit, einem Tetrastichon, zusammengefasst. Dass Gregor mit dem Bemühen, eine christliche Spruchpoesie zu schaffen, nicht allein stand, zeigen die zu christlicher Lebensweise mahnenden, nach dem Alphabet aufgereihten anapästischen Dreizeiler, die auf einem Papyrus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erhalten sind.

Ein von Gregor in verhältnismässig grossem Umfange gepflegtes, poetisch bedeutungsloses Gebiet ist das der Memorierverse, die Tatsachen der biblischen Geschichte in leicht fassliche Form bringen sollen. Ähnliche Spielereien, z. B. Aufzählung der Monate in Versen, haben wir in der griechischen Anthologie und in lateinischer Sprache bei Ausonius. Solcher Vorbilder wird sich also Gregor bedient haben.

Einen gewissen Anschluss an zu seiner Zeit noch gültige Dichtungsformen können wir an der nicht sehr umfangreichen Hymnenpoesie Gregors beobachten. Christliche Analogien zu den heidnischen hexametrischen Hymnen kennen wir vor Gregor nicht. Bei Gregor haben wir ein Dankgebet im echten Hymnenstil (I 1, 33), allgemein gehalten; ein anderes, als Dichtung wertvolleres, schliesst an den allgemeinen Lobpreis Gregors eigenes Anliegen an (I 1, 34). Eine Doxologie (I 1,31) gibt er in elegischer Form, was wir als stilwidrig empfinden. Deutlich ist in diesen Gedichten der Anschluss an die Gebete der Liturgie. Ein anderes (I 1, 35) ist geradezu die Umsetzung eines solchen, nämlich des Gebets vor der Schriftverlesung; sogar die Schlussaufforderung an die Gemeinde ist übernommen, vom Standpunkte des Stiles wiederum ein recht bedenkliches Verfahren.

Von der Dichtung in lyrischen Formen hat Gregor in der Hauptsache nur das Versmass übernommen. Es ergibt wieder eine peinliche Diskrepanz, wenn er, wie er öfter tut, Themen der Prosa in lyrischen Versen abhandelt. In anakreontischen Siebensilbern, dem damals beliebtesten Versmass, gibt er ein Gespräch mit seiner Seele und seinem Leibe, das auf den üblichen Vergleich des geistlichen und materiellen Lebens hinausläuft. Ein Dialog, der die Frage des Schwörens behandelt, ist in ein epodisches Versmass gebracht. Solche Epodenformen, in denen auf einen oder mehrere Trimeter ein verkürzter Trimeter folgt, hat er sich mehrere zurechtgemacht. Gedichte in lyrischen

Formen, die wir auch dem Inhalt nach als lyrisch bezeichnen können, finden sich bei ihm nur wenige. Der Hymnus auf Gott, in anakreontischen Achtsilbern, ist in demselben Stil gehalten wie nachher die Hymnen des Synesios. Er ist wirklich stilgerecht, aber auch nicht mehr; von dem hinreissenden Schwung des Christus-Hymnus des Clemens hat er nichts. Nur ein Gebet an Christus, in Daktylen (II 1, 21), ist wirkliche Poesie.

Die beiden in accentuierenden Versen abgefassten Gedichte, die Mahnung an die Jungfrauen und das Abendlied, lasse ich hier bei Seite, da mir ihre Echtheit äusserst zweifelhaft erscheint (1).

Zu den Dichtungsformen, die noch zu Gregors Zeit lebendig waren, gehört die Invektive. Er sagt uns selbst, dass ihn sein Gegner, der christliche Kyniker Maximus, in einem Gedicht angegriffen hatte. Das war in christlichen Kreisen keineswegs ein Novum. Dafür haben wir ein Zeugnis des Irenaeus, das mir bisher nicht richtig gewürdigt zu sein scheint. Er berichtet, dass ein kleinasiatischer Christ, dessen Namen er nicht nennt, Schmähverse gegen Markos, einen Anhänger der Valentinianischen Gnosis, gerichtet habe, und zitiert einige davon (Haer. I 15, 6). Eine Analogie zu dieser christlichen Invektive bilden die Schmähverse gegen hellenistische Philosophen, von denen wir wissen. Damit zeichnet sich eine Entwicklung ab, die vom Hellenismus bis in die Zeit Gregors reicht. Das althergebrachte Versmass für die Invektive ist der Jambus, und ihn bevorzugt auch Gregor; seine Jamben gegen den genannten Maximus stellen die Invektive in ihrer reinsten Form dar. Wenn er aber dann doch neben die Jamben gegen die Bischöfe der Synode von Konstantinopel ein Gedicht ganz ähnlichen Inhalts in Hexametern stellt, so offenbart sich darin wieder eine gewisse Unsicherheit des Formgefühls.

Mit der Betrachtung derjenigen Gedichte Gregors, deren Form von der poetischen Praxis der Zeit bestimmt ist und die ohne weiteres ihren Platz innerhalb der damaligen poetischen Produktion finden, sind wir bereits zu Ende. Es ist nur ein kleiner Teil der Gesamtzahl, und auch an innerem Wert der am wenigsten bedeutende. Weit grösser und wichtiger ist das Gebiet, auf dem sich Einflüsse der vorhandenen poetischen Formen mit solchen mischen, die von der Prosa herkommen. Es ist das grosse Gebiet der didaktischen Dichtung Gregors.

Scheiden wir die didaktischen Gedichte Gregors in solche, die darüber belehren, was ist, und solche, die sagen, was sein soll, so gehören zur ersten Gruppe die dogmatischen Gedichte, die im Druck Mignes gleich zu Anfang als Nummer 1-5 und 7-9 stehen. Sie handeln von der Göttlichkeit Christi, vom Heiligen Geist, von der Welt, von der Vorsehung, von den Engeln, von der Seele, von der Heilsgeschichte im Alten und Neuen Testament. Solche poetische Behandlung von Themen der christlichen Lehre hatte es, zumin-

(1) Vgl. Byz. Zeitschr. Bd. 43 (1950) 334 ff.

dest in griechischer Sprache, vor Gregor nicht gegeben. Die gegebene Form dafür war das didaktische Epos. Was wir hier haben, soll auch ein solches sein; denn ein inhaltlicher Zusammenhang besteht, auch formal sind die Gedichte untereinander verknüpft und vor allem, sie haben in dem Gedicht Nr 1 ihr auf das Ganze bezügliches Prooemium (1). Aber in Wahrheit stammt die Form dieser dogmatischen Belehrung nicht aus der Poesie, sondern aus der Prosa, nämlich aus dem Predigtzyklus. Die theologischen Reden Gregors haben nicht nur einen beträchtlichen Teil des Stoffes, sondern auch das Prinzip der Komposition geliefert. Hier ist ein Faktor wirksam, der in der Literatur des 4. Jahrhunderts und der Folgezeit immer mächtiger wird, der Einfluss der letztlich aus der Rhetorenschule stammenden Paraphrase. Umsetzung poetischer Texte in Prosa, prosaischer in Verse, Ersatz des einen Versmasses durch das andere wird je länger je mehr geübt. Nicht, dass bei Gregor eine Paraphrase im eigentlichen Sinne, eine wirkliche Textumformung vorläge. Aber der Gedanke « Was ich sonst in Prosa gesagt hätte, will ich nun in Versen ausdrücken », ist der eigentliche Vater dieser Poesie. Aus der Prosa, aus den Reden, stammt auch der Stil mit seiner lebhaften, den Gegner immer wieder mit Fragen packenden Polemik. Denselben Stil finden wir in anderen dogmatischen Gedichten, wie den Jamben « Von der Vorsehung » (I 1, 16) und von der Menschwerdung (I 1, 10). Es ist derselbe Stil, dessen sich die von Gregor viel gelesenen kynischen Moralisten in ihren Diatriben bedienten.

Die Belehrung über das, was sein soll, drückt sich aus in der Ratschläge erteilenden Mahnrede. Ὑποθῆκαι ist die alte Bezeichnung dafür. Erhalten ist uns von solcher Poesie des 4. Jahrhunderts, wie schon erwähnt, einiges aus dem Frauenspiegel des Naumachios. Da ist es wichtig, dass wir nachweisen können, dass Gregor ihn gekannt hat. Zwei wörtliche Reminiszenzen beweisen das. Es war kein Wunder, wenn Gregor sich zu diesem Büchlein hingezogen fühlte; denn es vertrat Anschauungen über die Ehe, die denen Gregors nahe verwandt waren. Auch für Naumachios, den Platoniker, ist die Ehelosigkeit und ein Leben nur im Geiste das erstrebenswerte Ziel und die Ehe nur der zweite Weg, der δεύτερος πλοῦς. Welchen Einfluss hat nun die Bekanntschaft mit den Ὑποθῆκαι des Naumachios auf die literarische Form der Mahngedichte Gregors? Wir müssen sagen, recht geringen. Gregor hat der Ehelosigkeit unter anderen ein grosses Gedicht gewidmet, über 1300 Verse, in unseren Drucken in zwei Gedichte geteilt (I 2, 1 und 2), die eine gewisse Selbständigkeit haben, aber formal und inhaltlich miteinander verknüpft sind — wie die vorhin behandelten dogmatischen Gedichte. Der erste Teil fängt an wie ein Hymnus und ist ein regelrechtes nach den Vorschriften der Rhetorik gearbeitetes Lobgedicht, ἐγκώμιον, wie Pellegrino zutreffend ausgeführt hat. Sehr lehrreich ist der zweite Teil. Er beginnt mit Ratschlägen an die Jungfrauen und ist zunächst ganz in dem ruhigen Ton gehalten, den wir bei Naumachios finden, dessen Einfluss wir hier erkennen können. Aber diesen Ton festzuhalten, ist Gregor unmöglich. Nach etwa 120 Versen fällt er wieder in den ihm geläufigen lebhaften Diatribenstil. Zwar findet er dann wieder zum Stil des Naumachios zurück. Aber nach der Ermahnung der Jungfrauen wendet er sich an die « anderen », wie er sagt, und wir hören eine Verteidigung der Ehelosigkeit, die wieder im echten Diatribenstil ausgeführt ist. Dann heisst es: Soviel für die Eltern, Du Jungfrau aber verhalte Dich so und so. Jetzt merken wir: Aus dem Mahngedicht ist unversehens eine Predigt geworden, in der der Redner erst den einen und dann den anderen Teil seiner Zuhörer anredet. Die Bestätigung bringt der Schluss: ἀλλὰ φίλοι μέλπωμεν « lasst uns nun preisen, ihr Freunde ». So, mit einer Aufforderung an die Zuhörer, die Rede zu beschliessen, ist eine Gepflogenheit, die auch Gregor nicht selten geübt hat. Ὦ φίλοι καὶ ἀδελφοί, sagt er einmal ganz entsprechend. Fragt man nun « Welche literarische Form stellt das Ganze dar? », so kann die Antwort nur lauten: Es ist ein Zwitter zwischen Mahngedicht und Predigt, dieselbe Kreuzung poetischer und prosaischer Form, die wir soeben an den dogmatischen Gedichten beobachtet haben.

Nun war eine Vorgängerin der christlichen Predigt die Diatribe, der popular-philosophische Vortrag, wie ihn besonders die Kyniker pflegten. Für die Kyniker, deren Schule noch im 4. Jahrhundert durchaus lebendig war, hatte Gregor eine besondere Vorliebe. Gedichte, die sich als Diatriben in Versen bezeichnen lassen, gibt es bei Gregor nun garnicht wenige. « Gegen den Zorn », « Gegen den Reichtum », « Gegen den Adelsstolz », « Gegen die Putzsucht der Frauen », « Ueber die Lebenswege », dies und anderes sind die Themen, die zumeist in Jamben, aber auch im elegischen Versmass behandelt werden. Diatriben in Versen, in Jamben, hat es nun schon in hellenistischer Zeit gegeben. Ob sie Gregor noch vorlagen, wissen wir nicht. Aus der Kaiserzeit kennen wir keine Beispiele. Und doch ist es möglich, dass die Diatribe in Versform auch der Zeit Gregors nicht fremd war. Jener schon genannte Maximus war, wie gesagt, ein christlicher Kyniker — so nennt ihn Gregor — und schrieb Gedichte. Er kann sehr wohl gleich Gregor kynische Diatriben in Versen geschrieben haben. Trotzdem ist mindestens neben solchen möglichen poetischen Vorbildern die Prosa-Diatribe, die Gregor ja aus alter und neuer Zeit vorlag, für die Form seiner Dichtungen bestimmend gewesen. Das zeigt das grosse Gedicht I 2, 10, in Jamben. Es ist ein Protreptikos zur christlichen Tugend, eine regelrechte Abhandlung, schlecht disponiert in dem Missverhältnis ihrer Teile. Da stehen, nicht einmal, sondern öfter, lange Beispielreihen, dazu, bis zu 10 Versen hintereinander, wörtliche Zitate aus den Florilegien, die Gregor benutzt. Das war möglich nur in der Prosa; dergleichen in Versen vorzutragen vermochte nur, wem das Gefühl für poetischen

(1) Näheres hierüber sowie über manche der weiter unten berührten Fragen in einem Aufsatz, der im 44. Band der *Byzantinischen Zeitschrift* (Festschrift für Dölger) erschienen ist (1951).

Kunststil so mangelte wie Gregor. Er hat es auch fertig gebracht, Dialoge in Versen zu verfassen. Der eine I 2, 8, in iambischen Trimetern, behandelt das beliebte Thema von den verschiedenen Lebenswegen (σύγκρισις βίων), der andere, schon erwähnte I 2, 24, in einem künstlichen iambischen Versmass, wendet sich gegen das Schwören. Hier ist die Herkunft der Form aus der Prosa mit Händen zu greifen.

Ganz aus der Prosa abzuleiten scheint ein kleineres Gebiet der poetischen Produktion Gregors, nämlich die Briefe. Poetische Briefe sind in der lateinischen Literatur häufig, in der griechischen finden wir sie kaum. Hier ist Gregor fast der einzige Vertreter. Es sind im Ganzen sieben unter seinen Gedichten, die wir als Briefe bezeichnen können. Sollen wir annehmen, dass er an Vorbilder anknüpfte, die uns unbekannt sind? Ich glaube nicht. Gregor ist einer der elegantesten Vertreter der Epistolographie in Prosa; was lag da näher, als dass er sich nun auch in Versen an der gleichen Form versuchte? Dass es so war, dass er nicht an fremde Vorbilder, sondern an seine eigene Praxis anknüpfte, zeigt das Gedicht an Julian, einen hohen Beamten, der mit der Steuererhebung an Gregors Wohnsitz beauftragt war (II 2, 2). Denn hier haben wir einen Prosabrief, den Gregor an denselben Julian in derselben Angelegenheit geschrieben hat. Wer Prosabrief und Gedicht vergleicht, wird nicht umhin können, der Prosafassung den Vorzug zu geben. Die Eleganz, die Leichtigkeit des Tones, die Abgemessenheit der Sätze — das alles liess sich in Versen nicht wiederholen, zumal das Versmass, elegische Distichen, für diesen Zweck recht unglücklich gewählt ist. Nicht unwichtig ist auch, dass die Praxis der prosaischen Epistolographie Gregors mit der poetischen darin übereinstimmt, dass Gregor seine Feder auch anderen Personen leiht.

Ohne poetisches Vorbild sind auch die autobiographischen Gedichte Gregors, unter denen das grosse Gedicht « Ueber sein Leben » hervorragt, das fast 2000 Trimeter umfast (II, 1, 11). Mit den autobiographischen Gedichten steht es ähnlich wie mit den poetischen Briefen: sie sind das einzige Beispiel ihrer Gattung in der griechischen Literatur. Mit den poetischen Dichter-Autobiographien, die wir aus der lateinischen Literatur kennen, haben sie nichts zu tun. Sie sind auch nicht, wie die Briefe, aus der Umsetzung einer Prosaform erwachsen. Vielmehr hat jenes grosse Gedicht, wie Georg Misch in seinem bekannten Werke über die Autobiographie ausgeführt hat, seinen Anlass einmal in dem Verlangen Gregors, seine Haltung auf dem Konzil von Konstantinopel zu rechtfertigen und die gegen ihn erhobenen Angriffe durch eine Darstellung seines Lebensganges zu widerlegen. Dass er dies aber nicht in einer Prosaschrift tat, das hatte seinen Grund in dem leidenschaftlichen Naturell Gregors, dem es Notwendigkeit war, der gewaltigen Erschütterungen, die die Ereignisse von Konstantinopel über seine Seele gebracht hatten, im Gedicht sich zu entledigen. Diese lyrische Wurzel der Autobiographie Gregors liegt deutlich zu Tage in einem anderen, in

Hexametern abgefassten Gedicht über sich selbst (II 1, 1), das um 371, also vor den Ereignissen in Konstantinopel, geschrieben ist. Es enthält eine von seinen äusseren Lebensumständen, vor allem dem Tod seines Bruders Caesarius, ausgehende, aber dann zum Innerlichsten fortschreitende Klage Gregors um das Leid seiner Seele. Formal ist es ein Hymnus an Christus, das zeigt der Anfang und der Schluss. Aber die Form ist gesprengt, ein Zeichen, dass Gregor die Form für diese bekennende Autobiographie sich erst schaffen musste. Andererseits können wir beobachten, wie die Form der poetischen Autobiographie Gregor unter den Händen erstarrt. Der Bericht über Ereignisse in seiner Heimatgemeinde nach seiner Rückkehr aus der Hauptstadt (II 1, 30), in einem erkünstelten Versmass — ein ganzer und ein halber Trimeter folgen aufeinander — lässt nichts von Leidenschaft verspüren, ist reine Versification.

Mit diesen autobiographischen Gedichten rühren wir schon an den Teil der poetischen Produktion Gregors, der uns am wertvollsten ist, an das, was wir im weiteren Sinne als seine lyrische Dichtung bezeichnen können. Die Gedichte, die wir bisher betrachtet haben, dienten zumeist einem äusseren Zweck, der Belehrung, der Unterweisung, der Selbstbehauptung. Aber zum Teil in persönlichen Ausbrüchen innerhalb dieser nach aussen gewendeten Poesie, zum Teil in besonderen Schöpfungen offenbart sich die eigentliche dichterische Kraft Gregors, die alles auszusprechen gedrängt ist, was sein leidenschaftliches Gemüt bewegt, seinen Zorn, seine Sehnsucht, seine Verzweiflung. Ihm war ein unruhiges Herz gegeben, das immer von neuem den Frieden in Gott suchen musste. Und diese Aengste um das Schicksal seiner Seele, die Zweifel an sich selbst, die Zerrissenheit seines Innern werden ihm zum Gedicht. Die Auseinanderfaltung des eigenen Ich, wie sie in diesen Bekenntnissen vor uns liegt, ist etwas, was die Dichtung bis dahin nicht gekannt hatte. Möglich geworden war sie nur im Christentum.

Die Formen dieser Lyrik sind recht mannigfaltig. Häufig ist das Gebet an Christus, die natürliche Fassung für jede Aussprache der seelischen Not. Häufig auch die einfache Reflexion, die Elegie. Elegische Poesie, die nicht lehrhaft war, hatte es unseres Wissens seit dem Beginn der Kaiserzeit nicht mehr gegeben; wenn einzelne Epigramme sich zu Elegien auszuwachsen scheinen, so kommt das nicht in Betracht. Gregor kannte die alte Elegie natürlich aus den Florilegien; dorther wird er die Form genommen haben, die er mit neuem Inhalt erfüllte. Aber die gleichen Gedanken können auch in Hexametern ausgesprochen werden, und Jamben dienen demselben Zweck. Neben grösseren Kompositionen finden sich auch kurze, rasch hingeworfene Gedichte, die sich von den nach der Kunst gedrechselten Epigrammen Gregors vorteilhaft abheben.

Mit dieser persönlichen Dichtung steht Gregor allein, Zwar wissen wir, dass auch Synesios etwa 20 Jahre nach dem Tode Gregors Jamben geschrieben hat, in denen er zu seiner Seele sprach; sie sind nicht erhalten. Aber

das bleibt vereinzelt, und von dem inneren Zwiespalt, aus dem heraus Gregor dichtete, wusste Synesios nichts. Ueberhaupt aber scheint mir dies das Ergebnis unserer Betrachtung zu sein, dass Gregor in der Entwicklung der griechischen Dichtung durchaus abseits steht. Er hat nicht einmal gelernt, korrekte Verse zu bauen; so wenig bedeutete ihm die Form, die für die professionellen Dichter alles war. Von dem Stil des Epos des 4. Jahrhunderts, wie er zu Beginn dieses Vortrages charakterisiert wurde, ist er kaum berührt; nur gelegentlich zeigen einzelne Wendungen seinen Einfluss. Ueberhaupt hatte er für den Kunststil der einzelnen Gattungen kein Empfinden; das haben wir an mancherlei Beispielen gesehen. Es ist lehrreich, ihn darin mit Synesios zu vergleichen. Der erzählt von sich, dass es ihm beim Vorlesen eines Dichters ein Leichtes war, den echten Text zu verlassen und improvisierend im Stil des Autors fortzufahren. Der christliche Neuplatoniker Synesios war im Kern seines Wesens ein echter Hellene, hellenisch in seiner Dichtung, die in der Hingegebenheit an die Harmonie der Welten wurzelte, hellenisch auch in seinem Formempfinden, das mit sicherem Takt den Stil jeder Gattung zu erfassen und nachzubilden verstand. Ganz anders Gregor. Gregor liebte zwar die hellenische Rhetorik. Sie gab ihm Macht über die Menschen und Anlass, bewundert und verehrt zu werden. Aber das hellenische Gefühl für die Schönheit und Besonderheit der Form hatte er nicht. Das gab seinem Dichten die Freiheit, in der die neue Lyrik der inneren Erfahrung erwachsen konnte. Seine übrigen Dichtungen aber litten schwer unter dem Mangel der Bindung an eine feste Form. Nur in den niederen Gattungen, wie Epigramm und Spruch-dichtung, wusste Gregor sich an die Dichtung der Zeit anzuschliessen. Im übrigen kamen ihm die Impulse, wie wir gesehen haben, mehr von der ihm näher stehenden Prosa als von der Poesie. Bisweilen entstehen seine Gedichte geradezu durch Umsetzung einer Prosaform in Verse.

Und wie Gregors Dichtung keine rechten Wurzeln in der Poesie seiner Zeit hat, so hat sie auch keine Nachwirkung auf die griechische Poesie der Folgezeit geübt. Von der Wirkung im engsten Kreise, wie sie sich in dem iambischen Brief seines Vetters Amphilochios an Seleukos darstellt, können wir absehen. Gregors Lyrik war ganz an die Persönlichkeit gebunden; das liess sich nicht wiederholen. Aber auch seine theologische und moralische Dichtung hat keine Nachfolge gefunden. Die christliche griechische Poesie der nächsten Jahrhunderte ist, soweit sie sich der alten metrischen Formen bediente, über Paraphrase und Cento nicht hinausgekommen. Anders ist es im Westen, wo bald nach Gregor Prudentius in der Apotheosis eine den theologischen Gedichten Gregors vergleichbare, an Ausdruckskraft überlegene Dichtung hervorbringt. Aber das Verhältnis des Prudentius zu Gregor ist eine Frage, auf die ich hier nicht eingehen möchte.

So erscheinen die Gedichte Gregors als ein Seitenschössling am Baum der griechischen Literaturgeschichte, entsprossen aus den Wurzeln einer Persönlichkeit, in der die griechische Bildung durch innerlichstes Christentum wieder aufgehoben wurde. Zwiespalt der Form in den einen, Zwiespalt des Inneren als Gegenstand der anderen — beides bedeutet eine Loslösung vom Antiken. Dass sie uns diese Abkehr von der antiken Formen- und Geisteswelt erkennen lassen, eine Abkehr, die ganz unfreiwillig ist, erzwungen durch die Verchristlichung des Geistes - das ist, über das Literarhistorische hinaus, die allgemeine geistesgeschichtliche Bedeutung der Gedichte Gregors.

L'ARISTOTE PERDU ET LES AUTEURS BYZANTINS

M. W. LAMEERE

Il serait prématuré, à l'heure actuelle, et pour le moins audacieux, de songer à dresser le bilan des témoignages byzantins qui se rapportent aux doctrines qu'Aristote avait professées dans les œuvres de sa jeunesse. Ce bilan, au surplus, n'établirait pas nécessairement que les érudits byzantins avaient eu sous les yeux les textes originaux et intégraux de « l'Aristote perdu ». Mais nous savons qu'au temps de Michel Psellos, par exemple, ces érudits connaissaient et lisaient encore maints commentaires d'inspiration néo-platonicienne de la fin de l'antiquité, documents disparus depuis lors, où se trouvait — au moins sous la forme de résumé — plus d'un fragment des dialogues d'Aristote.

On propose ici de ranger au nombre des témoignages proprement byzantins de ce genre trois fragments de l'*Hermippe*, cet opuscule anonyme dont la date se situe approximativement entre les premières années du X^e^ siècle (FRANZ BOLL 1912) et les premières années du XIV^e^ (GIOVANNI MERCATI 1919). Dans ce traité, un fragment isolé se rapporte au chapitre 6 du livre I (p. 9 lignes 21-28 de l'édition KROLL-VIERECK 1895). Quant aux deux fragments principaux de ce témoignage, le premier coïncide avec les chapitres X, XI, XII et une partie du chapitre XIII du livre I (p. 14 ligne 3 — p. 17 ligne 14 de l'édition KROLL-VIERECK 1895), tandis que le second appartient au début du livre II, où il forme la seconde partie du chapitre I, le chapitre II et la première partie du chapitre III (p. 34 ligne 14 — p. 37 ligne 19 de l'édition KROLL-VIERECK).

L'unité d'inspiration des deux fragments principaux a été reconnue par KARL REINHARDT en 1921, lequel avait proposé d'y reconnaître aussi les tra-

ces de la pensée de Posidonius. Il n'a guère été suivi sur ce dernier point (MAX POHLENZ 1922), sans compter que les reflets des théories aristotéliciennes y sont visibles au premier coup d'œil (WILLY THEILER 1924).

Les rapports de ces fragments avec la pensée d'Aristote concernent en ordre principal: l'harmonie des sphères, la répartition des êtres vivants dans le monde, le degré de longévité de ceux-ci et la manière d'évaluer la supériorité de ces êtres les uns par rapport aux autres, le principe de la chaleur « psychique », distincte des quatre éléments du monde sublunaire, la façon dont la vie se maintient sur la terre...

Ce dernier trait, au moins dans le second des deux fragments principaux, apparaît sous la forme d'un emprunt quasi textuel au traité *De la génération des animaux* (III, 11, p. 762 *a* 18 sqq.). C'est dans le même chapitre de ce traité (p. 761 *b* 13 sqq.) que l'on découvre les éléments de comparaison qui sont de nature à éclairer la conception des animaux de la région du feu, particulière au premier des deux principaux témoignages. Dans ces deux sections de l'*Hermippe*, comme dans ce chapitre du traité *De la génération des animaux*, ces aperçus aristotéliciens ne s'intègrent pas dans le cadre de l'Aristote traditionnel. Pour ce qui est, en particulier, des animaux de la région du feu, les précisions qui se dégagent de l'examen du premier fragment principal, correspondent aux caractères intrinsèques de ces êtres vivants, d'après l'image qu'en trahit l'ensemble des textes que l'auteur du présent résumé a fait valoir en 1949 (v. *L'Antiquité Classique*, t. XVIII, 1949, pp. 279-324) et en 1950 (v. *Mnemosyne*, S. IV, vol. IV, 1951, pp. 73-80).

IL PROBLEMA DEL LIBERO ARBITRIO NEL *COMMENTO ALL'ECCLESIASTE* DI S. GREGORIO D'AGRIGENTO

G. MANNELLI

S. Gregorio d'Agrigento, debitore all'Oriente greco della sua formazione filosofica, letteraria e retorica, mostra di aver subito l'influenza del Cristianesimo occidentale, nel quale chiaramente s'inquadra per la concezione volontaristica della vita umana: questa è alla base del suo Commento all'Ecclesiaste [1], animato da un interesse parenetico-morale più che speculativo.

È, pertanto, degno di nota il suo pensiero circa il problema del libero arbitrio, e non solo per l'insistenza e l'ardore, talora polemico, con cui è trattato, ma sopratutto perchè esso segna una deviazione, sia pur parziale, dalla soluzione di S. Agostino.

S. Gregorio pone vigorosamente l'accento sulla assoluta libertà della ragione e della volontà, essenza precipua dell'anima umana: non solo per le sue facoltà razionali l'uomo può discernere il bene dal male, ma può anche, per un atto esclusivo della sua volontà, scegliere e fare l'uno o l'altro. L'uomo deve riacquistare tutta la coscienza e la responsabilità della sua preziosa natura, perchè è col retto uso della libertà che egli potrà tornare nel possesso di Dio, mentre alla dannazione eterna lo spingerà il peccato, che è « trasgressione dei termini naturali », violazione di quella legge interiore che l'uomo ha ricevuto da Dio ed alla quale soltanto egli è legato nel seguire la virtù o il vizio.

Con la consapevolezza della sua libertà assolutamente autonoma e responsabile dei propri atti, la vita dell'uomo diventa un drammatico dilemma, perchè ogni suo palpito si ripercuote nell'eternità attraverso il giudizio divino: Dio ha stabilito un giorno per il giudizio e la remunerazione finale, « perchè tutti, buoni e malvagi, ricevano quello che hanno meritato in vita, secondo quello che hanno fatto o bene o male ». Non c'è dunque alcuna predestinazione alla salvezza o alla dannazione eterna: col timore di Dio ed osservando le sue leggi « chiunque voglia potrà di nuovo tornare a Dio ».

Il « posse » ed il « velle » sono qui affermati come esclusive manifestazioni della libertà umana, in netto contrasto con la soluzione agostiniana, che acuisce in noi angosciosamente il senso della miseria umana di fronte al mistero della predestinazione divina: per S. Agostino il libero arbitrio « nonnisi ad peccandum valet » e perciò « ad non peccandum nihil valere ».

---

[1] MIGNE, *P. G.*, XCVIII, 741-1182.

Siamo tentati di attribuire l'audace concezione del Nostro ad un lontano influsso della dottrina di Pelagio, che — è noto — affermava possibile per l'uomo giungere alla impeccabilità con le sole forze naturali del libero arbitrio.

Non mancano, a confortare tale ipotesi, ragioni storiche: sappiamo che grandissimo fermento risvegliò in Sicilia quella dottrina, predicata da Celestino e forse dallo stesso Pelagio (¹). Non è assurdo pensare che qualcosa della violenta polemica sia rimasta a lungo a lievitare nello spirito delle successive generazioni, consentendo in un clima di più sereno ripensamento l'accostamento di due dottrine, quella di S. Agostino e di Pelagio, che s'erano presentate come irriducibilmente antitetiche. A questo accostamento giunse, forse, S. Gregorio d'Agrigento: egli tenta, forse inconsciamente, una soluzione conciliativa nel dibattuto problema del rapporto fra libertà e Grazia. Mentre S. Agostino intensifica, più che superarlo, il contrasto fra il peccatore e Dio ed avvilisce l'uno per dare il massimo risalto alla misericordia ed alla giustizia dell'Altro, S. Gregorio con un vigore che ricorda, e non solo nello spirito ma anche nelle espressioni verbali (²), gli scritti di Pelagio, innalza l'uomo alla pienezza della sua energia, scoprendo nella libertà stessa il fiore della Grazia; allo squallido « non posse non peccare » egli oppone la luminosa fiducia che l'uomo con le sue sole facoltà naturali possa non peccare. Ma — e qui ogni sia pur lontano riferimento a Pelagio scompare decisamente — quando sia caduto nella colpa, l'uomo è una misera cosa, incapace di « raddrizzare l'impeccabilità sulla terra » senza l'intervento della Grazia divina.

(¹) V.: B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, IV, pag. 44.
(²) Si confronti particolarmente: PELAGIO, *Lettera alla vergine Demetriade*, P. L. XXX, 19 e S. GREGORIO, *o. c*, 812.

PROBLÈMES DE L'ÉPISTOLOGRAPHIE NÉOHELLÉNIQUE

M. I. MANOUSSACAS

Devant le IIIᵉ Congrès international d'Études Byzantines qui s'est tenu à Athènes en 1930, Jean Sykoutris, le philologue grec qui fut si prématurément perdu pour la science, présentait une communication très suggestive et pénétrante sous le titre « *Problèmes de l'épistolographie byzantine* » (¹). Dans cette communication, le regretté savant indiquait le grand intérêt de l'étude de l'épistolographie byzantine et traçait les lignes directives que cette étude devait suivre: édition des textes en premier lieu, et puis commentaire et interprétation du point de vue historique et philologique. La présente communication se propose d'examiner – en faisant suite, en quelque sorte, à la communication de Sykoutris – les problèmes de l'épistolographie néohellénique. Plus précisément, elle tâchera d'une part de démontrer l'intérêt, non moins considérable, de l'épistolographie grecque pendant la période de la domination turque et d'autre part de faire connaître les principaux résultats des recherches que nous avons effectuées récemment sur ce sujet.

Il est à remarquer tout d'abord que si l'épistolographie grecque ancienne a déjà fait l'objet de plusieurs études et si l'épistolographie byzantine attire de plus en plus l'intérêt des savants, il n'en est pas de même de l'épistolographie néohellénique. Cette dernière n'a pas du tout été étudiée jusqu'à présent et reste complètement inconnue. Il n'existe, en effet, aucune étude d'ensemble sur elle et presque pas d'études particulières. Dans les diverses histoires de la littérature néohellénique on cherchera en vain des renseignements concernant l'évolution du genre épistolaire et ses principaux représentants à cette époque. Il n'a jamais été dressé même une simple liste des épistoliers néogrecs; leurs lettres sont dispersées dans divers recueils ou publications et, le plus souvent, dans des manuscrits inédits; même dans le meilleur cas, lorsqu'il existe des recueils édités en particulier, ces éditions ne sont pas toujours dignes de foi et suffisamment commentées.

Spyridion Lambros, l'historien grec qui, au début de ce siècle, donna un élan nouveau au développement des études byzantines et néohelléniques, n'a pas manqué de se rendre compte de cette lacune, ainsi que de cette dispersion du matériel. Il proposa donc, dans un article publié il y a trente-six ans (²),

(¹) J. SYKOUTRIS, *Probleme der byzantinischen Epistolographie*, dans les « Actes du IIIᵉ Congrès International d'Études Byzantines, édités par les soins d'*Anast. L. Orlandos* », Athènes, 1932, p. 295-310.
(²) SP. LAMBROS, Ἀρχοτέλειαι ἐπιστολῶν, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. 12 (1915), p. 421-434.

comme premier travail préparatoire à faire, de dresser la liste générale des *incipit* et des *desinit* des lettres byzantines et néohelléniques, ce qui rendrait possible l'identification des textes dispersés et très souvent dépourvus du nom de leur auteur; il donna même un petit specimen de ce travail. Mais évidemment le projet était très vaste et demandait de gros efforts: Lambros lui-même, d'ailleurs, en avait conscience et avouait dans ce même article qu'il s'agissait plutôt d'un *pium desiderium* que d'un projet réalisable. Et, en effet, aucune suite ne devait être donnée à ce projet de l'excellent savant, qui avait pourtant indiqué avec raison que la première chose à faire dans ce domaine inexploré serait de rassembler et d'inventorier le matériel.

L'épistolographie néohellénique cependant ne méritait pas une telle négligence. Elle a eu des représentants importants, qui ont illustré le genre épistolaire. D'autre part, les renseignements qu'elle nous fournit sur cette période, encore si mal connue, sont abondants et souvent d'une valeur particulière, en raison de l'importance du rôle que les épistoliers néogrecs, gens d'Église et hommes remarquables pour la plupart, ont joué à cette époque. En outre, l'étude de l'épistolographie néohellénique nous aiderait à mieux comprendre l'épistolographie byzantine, dont elle fut la continuation directe. Mieux encore: on peut prétendre que les problèmes que pose l'étude de l'épistolographie néohellénique sont plus compliqués que ceux de l'épistolographie byzantine et pour cette raison plus intéressants. Si, en effet, cette dernière n'est que le simple résultat de l'évolution de l'épistolographie grecque ancienne et ne remonte, par conséquent, qu'à une tradition unique, l'épistolographie néohellénique, au contraire, est profondément marquée par le croisement, la lutte ou la combinaison de deux traditions: la tradition byzantine et la tradition occidentale. Cette dualité d'origine rend souvent très difficile la distinction de ce qui est en elle la continuation de la tradition purement autochtone, c'est-à-dire hellénique, et de ce qui n'est que le produit de l'influence occidentale. Il y a donc là un problème important, problème qui est, d'ailleurs, d'une portée plus générale, parce qu'il se pose également, à notre avis, à propos de presque tous les genres littéraires cultivés en Grèce à l'époque moderne et communs à l'antiquité ainsi qu'à la littérature européenne.

Mais, en dehors de ce problème primordial, une étude détaillée de l'épistolographie néohellénique devrait aborder plusieurs autres problèmes particuliers qui surgiront au cours de l'examen des divers sujets sur lesquels elle doit s'étendre. Quelle est la valeur de chacun des épistoliers néogrecs ? Quelles sont les sources de son inspiration ? Quelles sont les principales périodes de l'évolution de l'épistolographie néohellénique et les caractères propres à chacune d'elles ? Quels genres de lettres ont été cultivés par excellence à chaque époque ? Quelles sont les idées, littéraires, philosophiques etc. exprimées dans les lettres ? Comment la langue de l'épistolographie a-t-elle évolué et comment interpréter l'emploi parallèle des deux langues, ancienne et populaire, par le même épistolier ? Quelle est l'origine des traités épistolaires néo-

helléniques et quelle contribution apportent-ils à la formation du style épistolaire ? Enfin, quelles sont les formules employées dans les lettres et quelles sont les habitudes concernant la datation, l'intitulation, l'adresse, le format, le cachet etc. des lettres ? Voilà seulement quelques problèmes parmi les plus importants que seule une étude approfondie et complète, analogue au travail exemplaire et unique dans ce genre de G. Steinhausen sur l'épistolographie allemande (1), saurait mieux déterminer et tenterait de résoudre.

Parmi tous ces problèmes, il y en a deux qui ont particulièrement fait l'objet d'une étude que nous venons d'achever et espérons publier bientôt (2): ce sont l'étude de l'évolution de l'épistolographie néohellénique et l'examen des principaux traités épistolaires dans leur rapport entre eux et avec les traités grecs anciens et les traités occidentaux. Nous allons donner ici un résumé des principaux résultats auxquels notre recherche a abouti.

En ce qui concerne d'abord l'évolution de l'épistolographie hellénique depuis la chute de Constantinople jusqu'au début du XIX^e siècle, nous avons tenté de rassembler le matériel extrêmement dispersé et de tracer sommairement, pour la première fois, les grandes lignes (en donner l'histoire détaillée serait naturellement prématuré). Voici les étapes principales:

Après la conquête de l'empire byzantin par les Turcs, la production épistolaire, qui était si abondante aux derniers siècles de Byzance, a sensiblement diminué, mais pas entièrement cessé. C'est parmi les savants humanistes grecs réfugiés en Occident – philologues, éditeurs ou copistes de textes – qu'il faut chercher les continuateurs immédiats du genre épistolaire. Malheureusement, il n'a été conservé d'eux qu'un nombre de lettres relativement limité; la raison en est, croyons-nous, d'un côté qu'ils employaient très souvent, dans leur correspondance, la langue latine, et d'autre côté que la plupart de leurs lettres ont été perdues ou restent encore inconnues dans les diverses bibliothèques et archives de l'Europe. Très rares sont les savants épistoliers qui ont vécu dans le pays au cours du XVI^e siècle, le siècle le plus obscur de toute la période de la domination turque. Ce n'est qu'à la fin de ce siècle que le contact avec l'Occident commence à reprendre, que plusieurs jeunes grecs vont étudier en Europe et particulièrement en Italie et que l'île de Crète, centre important de culture sous la domination vénitienne, nous donne les deux premiers grands épistoliers de la Grèce moderne: Mélétios Pigas (1549-1601) et Maxime Margounios (1549-1602). A partir du XVII^e

(1) Georg Steinhausen, *Geschichte des deutschen Briefes*, Berlin, t. 1-2, 1889-1891.

(2) M. I. Manoussacas, *Contribution à l'étude de l'épistolographie néohellénique*, (Thèse pour le doctorat d'Université présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris).

siècle, l'épistolographie se développe en Grèce, comme, d'ailleurs, dans toute l'Europe, et il semble qu'une partie au moins de ce mouvement est dûe à une influence occidentale et plus précisément italienne; parmi les nombreux épistoliers de ce siècle nous devons citer FRANÇOIS SCOUPHOS (1644-1697), le premier et l'un des plus importants épistoliers en langue populaire (1), EUGÈNE YANNOULIS († 1682), doué d'un talent naturel remarquable, et ALEXANDRE MAVROCORDATOS (1641-1709), le célèbre Phanariote dont le style fut tellement admiré. Au XVIIIe siècle, le siècle de la renaissance de l'hellénisme sous l'esclavage, la production s'accroît: patriarches lettrés, théologiens, érudits, professeurs etc. ont laissé une abondante correspondance conservée dans de nombreux recueils. On doit terminer l'aperçu de l'épistolographie hellénique pendant la période de la domination turque par la mention du grand philologue ADAMANTIOS CORAS (1748-1833), qui non seulement par le nombre imposant de ses lettres, mais surtout par la haute qualité de son style et la clairvoyance de ses idées, doit indiscutablement être considéré comme le plus grand épistolier de la Grèce moderne.

L'examen, d'autre part, des traités épistolaires néohelléniques, c'est-à-dire des ouvrages qui enseignent l'art de composer les lettres, nous a amené à des résultats intéressants. On sait que nous ne possédons de l'antiquité que deux traités épistolaires, l'un sous le nom de Demetrius, et l'autre sous celui de Proclus. Les byzantins, comme il a été déjà indiqué par H. Rabe (2), n'ont pas composé de nouveaux traités; ils ont simplement développé les anciens modèles de lettres en en augmentant le nombre; leur seule invention porte sur les diverses formules créées pour les besoins de la chancellerie ecclésiastique surtout. Par contre, à l'époque moderne et à partir du XVIe siècle, nous rencontrons de nombreux traités épistolaires rédigés en grec, publiés ou inédits. Le plus ancien de ces traités, qui nous soit connu, est le traité anonyme Ἐπιστολικοῦ χαρακτῆρος σύνοψις, qui est conservé, inédit, dans le cod. Vatic. Barber. gr. 71 (f. 46v-61v). Le traité du célèbre philosophe athénien THÉOPHILE CORYDALÉE (1563-1646), qui fut le premier traité imprimé (Londres, 1625), a connu, malgré sa langue archaïsante et son caractère un peu pédant, une grande réputation. Nous avons pu rassembler pour la première fois divers traités inédits, composés par des savants du XVIIe siècle; parmi ces traités, celui de François Scouphos, conservé dans le cod. Athen. gr. 2200 (p. 79-94) est, à notre connaissance, le premier écrit en langue populaire. Mais les traités du XVIIe siècle avaient encore un caractère didactique et étaient destinés

(1) Nous avons consacré à cet écrivain notre thèse principale pour le Doctorat ès-Lettres, qui sera bientôt présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris sous le titre « *François Scouphos. Sa vie et son œuvre, avec édition critiques de sa correspondance inédite* ».

(2) HUGO RABE, *Griechische Briefsteller*, dans « *Rheinisches Museum* », nouv. série, t. 64 (1909), p. 284-309.

plutôt à l'enseignement scolaire. Ce n'est qu' à partir du XVIIIe siècle qu'ils deviennent plus pratiques et qu'ils veulent répondre aux besoins de la vie quotidienne: tels furent l' Ἐπιστολάριον de SPYRIDION MILIAS, le premier traité populaire qui fut imprimé (en 1757 et pour la seconde fois en 1759) et le Νέον Ἐπιστολάριον, qui, reprenant et complétant celui de Milias, a remporté, à partir de 1764, un succès sans précédent. L'influence sur l'épistolographie néohellénique, savante et populaire, de ces Ἐπιστολάρια populaires, qui ont connu de nombreuses éditions à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle, fut remarquable.

Mais le problème le plus important et en même temps le plus difficile, qui n'avait jamais été abordé, était de préciser les rapports de ces traités épistolaires néohelléniques avec les traités grecs anciens ou byzantins d'une part, et les traités occidentaux de l'autre. L'examen comparatif auquel nous avons procédé nous a amené à la conclusion que les traités épistolaires néohelléniques furent d'une inspiration italienne. Il nous suffira ici d'énumérer, en faveur de cette thèse, trois caractères essentiels qui, complètement étrangers aux traités grecs anciens et byzantins, se rencontrent, au contraire, très souvent dans les traités italiens et en même temps dans les traités néohelléniques, à savoir:

a) La répartition des genres de lettres en trois groupes, selon celle des discours dans la Rhétorique (ἐπιδεικτικόν, συμβουλευτικόν, δικανικόν), répartition abusive qui n'apparaît que dans les traités occidentaux imprimés à partir de la Renaissance.

b) Les instructions théoriques ou plans de lettres qui sont donnés particulièrement pour chacun des genres; les anciens traités n'avaient rien de semblable. Par contre, les traités italiens en contiennent en abondance et de même presque tous les traités néogrecs connus.

c) Les lettres de réponse (précédées, elles aussi, de plans) qui suivent régulièrement chaque genre de lettres. La tradition grecque ne nous en offre aucun exemple; mais les traités italiens en sont pleins, ainsi que les traités néohelléniques.

Il n'y a donc aucun doute que les traités épistolaires néohelléniques ont été composés sous l'influence des traités analogues italiens (des XVIe-XVIIIe siècles). Les modèles de lettres contenus dans le traité de Milias sont des traductions manifestes des modèles italiens. Mais nous avons pu constater, d'autre part, que les formules de ce traité remontent à un recueil de formules d'origine byzantine, recueil qui était sans doute en usage ou même pourrait avoir été constitué en l'an 1713. Les traités épistolaires néohelléniques, quoiqu'ils soient d'origine occidentale, n'ont pas donc dédaigné de puiser aussi dans la tradition hellénique, toujours vivante et en évolution.

Ainsi, les conclusions principales de notre examen concernant l'épistolographie néohellénique peuvent être les deux suivantes: *a*) l'apport de l'hel-

lénisme de l'époque postbyzantine dans le domaine de l'épistolographie fut considérable; il mérite tout à fait de faire l'objet d'une étude plus approfondie, du point de vue historique et littéraire; *b*) les traités épistolaires néohelléniques sont d'origine italienne, mais non dépourvus de certains éléments puisés dans la tradition grecque, byzantine ou postbyzantine. Nous n'avons qu'à exprimer le vœu, en terminant, que l'étude des autres problèmes intéressant l'épistolographie néohellénique, que nous avons énumérés plus haut, soit poursuivie et complétée dans un avenir prochain.

UN IMPORTANTE DOCUMENTO PER LA STORIA DEI MONASTERI GRECI DI CALABRIA E DELLE LORO BIBLIOTECHE NEL SECOLO XV

T. MINISCI
Bibliotecario della Badia greca di Grottaferrata

Di nessuna delle Visite Apostoliche ai monasteri italo-greci, ordinate in varie epoche dai Romani Pontefici, erano conosciuti fino ad oggi gli Atti integrali.

Soltanto un sunto, o meglio un estratto, degli Atti della Visita ordinata da Giulio III ed eseguita nel 1551 dal Terracina era noto agli studiosi, perchè edito dal Montfaucon prima, e poi dal Batiffol.

Sarà perciò appresa con vivo interesse la notizia che il ms. criptense 893 contiene integralmente gli Atti autografi della Visita Apostolica compiuta da Atanasio Calceopilo nel 1457, per ordine di Callisto III, e anteriore quindi di un secolo alla visita del Terracina.

Nella comunicazione si accenna alla storia del manoscritto, e più diffusamente alla sua importanza documentaria, sia per il numero e l'entità dei monasteri visitati dal Calceopilo, e sia per la conoscenza, che se ne ricava dagli inventari redatti dallo stesso, circa la consistenza di quelle biblioteche monastiche nel sec. XV, prima cioè delle grandi spoliazioni e conseguente dispersione dei libri.

N. B. – Il testo integrale di questa comunicazione è pubblicato in: *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* N. S. vol. V (1951) p. 137-147

L'ANACREONTICA DI COSTANTINO SICULO ΑΠΟ ΜΟΥΣΙΚΩΝ ΜΕΛΑΘΡΩΝ

G. MONACO

L'ode fu pubblicata la prima volta dal Matranga (*Anecdota Graeca*, Roma, 1850, p. 689), dall'apografo di un codice viennese (*Vindob. Theol. Gr. 265*) eseguito per lui da J. Müller grazie all'interessamento del direttore della biblioteca di Vienna, barone von Bellinghausen [1]. Dovette esser già compresa anche nella raccolta del famoso *Codex Barberinus 246*, che ne conserva nell'indice la *inscriptio*, ma non ne contiene il testo. L'edizione più recente è quella del Bergk (*Poetae Lyrici Graeci*, III, Lipsia, 1882, p. 348), la quale tuttavia non può tener conto di un secondo codice, non meno importante del viennese, lo *Zamoyski 125 Cimelia* di Varsavia, scoperto da R. Foerster e finora conosciuto soltanto attraverso le notizie che questi ne diede nel 1898 [2].

Per quanto riguarda la struttura metrica, l'ode ha caratteristiche proprie di molte anacreontiche bizantine. Consta di strofe di quattro dimetri ionici a minore anaclomeni con accenti normali sulla quarta e sulla settima sillaba. Il cuculio (due trimetri ionici a minore con accenti normali sulla sesta e sulla undicesima sillaba e con censura dopo la settima) è collocato alternativamente una volta dopo otto dimetri, una volta dopo quattro. I trimetri sono tutti puri, tranne uno (63), in cui il primo piede ha la forma del coriambo [3], ed altri due, che presentano l'anaclasi (26 tra il primo e il secondo piede, 89 tra il secondo e il terzo). In tutti i 122 versi dell'ode è rispettata senza eccezioni la consuetudine che vuole sulla penultima sillaba il secondo dei due accenti principali, mentre per il primo accento si hanno 17 eccezioni nei dimetri (ai vv. 1, 8, 18, 30, 43, 59, 61, 70, 71, 75, 76, 85, 91, 97, 99, 101, 114) e una sola nei trimetri (al v. 63). Chi voglia interpretare le tabelle statistiche compilate da Hanssen [4] per ciò che riguarda l'accento sulla penultima negli anaclomeni e nei dimetri ionici puri, vedrà che, come spesso

(1) MATRANGA, *o. c.*, pp. 25 ss.

(2) *Reinisches Museum*, N. F., 59, pp. 547-574.

(3) È questo uno dei pochi casi, tutti tardi, in cui le due forme di trimetro coesistono nel medesimo distico. Th. NISSEN, *Die byzantinischen Anakreonteen*, Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss., Philol.-hist. Abt., 1940, Heft 3, p. 33, cita erroneamente come esempio il distico 57 s., in cui la lezione del codice di Varsavia ὁ θεὸς νῦν θαλέθειν restituisce lo ionico al posto del coriambo della lezione congetturale del Matranga νῦν θαλέθειν τὸ ἔαρ.

(4) F. HANSSEN, *Accentus granmatici in metris anacreontico et hemiambico quae sit vis et ratio explicatur*, Philologus, Suppl. V, 1889, pp. 210 ss.

avviene in casi simili, quella che in Anacreonte e in Euripide (1) era soltanto una preferenza, è andata via via trasformandosi in una norma sempre più rispettata (Giovanni Gazeo), fino a diventare legge pressochè costante a partire dall'800 (Michele Sincello, Costantino Siculo, Fozio). Lo stesso fenomeno, se pure in misura minore, si rileva per l'accento *in medio versu;* per cui, se è manifesto che queste leggi sono, per dirla con Hanssen (2), *non naturales, sed arte et doctrina arcessitae*, proprio il nostro Costantino rappresenta, diciamo così, un punto d'arrivo; egli è un autore in cui questa ricercatezza tecnica si fa elemento più che dominante.

La prosodia classica è ancora per lo più rispettata anche per le vocali α, ι, υ. A parte qualche errore probabilmente imputabile alla tradizione manoscritta (47, dove si è giustamente letto ἴδεν in luogo di εἶδε) e a parte il fatto che Τυρσανὸν congetturato al v. 31 in luogo di τυρσανὲς dovrebbe avere l'α irregolarmente breve, le licenze prosodiche, chiamiamole così, si riducono a una sola: al v. 112 la finale di κέντρα dovrebbe valere come lunga (ma si può leggere κέντρον con L. Tichelmann (3), e avere sillaba lunga per posizione, per quanto i precedenti siano in favore del plurale, per es. Euripide, *Hipp.* 39 κέντροις ἔρωτος, Platone, *Phaedr.* 251 *e*, etc.) (4).

A conclusione di questa rapida analisi metrica diremo che l'ode, per la compiutezza strutturale, per la regolarità delle forme e per l'osservanza delle leggi prosodiche, si inquadra ottimamente in quella tradizione tecnica d'ambiente bizantino la quale, fin dai tempi di Giorgio Grammatico, conserva, anche in forme nate per l'innografia sacra, il rispetto delle norme metriche ereditate dall'antichità in sede ormai esclusivamente erudita.

La *inscriptio* del codice viennese dice: « Versi anacreontei alfabetici di Costantino filosofo il Siculo, per il pericolo corso in mare dai genitori e dai fratelli di lui ». Ma poichè nel corso del carme il poeta piange addirittura la morte dei suoi, questa *inscriptio* si rivela subito poco chiara o almeno non esauriente. Tale è invece quella del codice barberino: « Anacreontica di Costantino grammatico, il quale, lasciata la patria e i genitori, si recò per i suoi studi nella città di Bisanzio, e avendo ricevuto sui genitori la falsa notizia che, salpando dalla Sicilia, fossero morti in naufragio, colpito da insopportabile dolore cantò così ». È il caso di osservare che la maggior ricchezza di particolari fornita da questa *inscriptio* basta a far decidere in favore della sua antiquiorità, poichè non tutti i particolari stessi possono esser desunti

(1) Direi anche in Eschilo: cfr. *Suppl.*, 1026 προχοὰς |σέβωμεν ὕμνοις e 1034 στυγερὸν πέλοι τόδ' ἆθλον, e ancora *Cho.*, 327 ss. (i quali ultimi versi non hanno però l'accento sulla quarta sillaba).

(2) *O. c.*, p. 217.

(3) L. Tichelmann, *De versibus ionicis a minore apud poetas Graecos obviis*, Dissert. Königsberg, 1884, p. 17.

(4) Al v. 96 l'uso di Σικελίης con la prima sillaba lunga non manca di precedenti: per es. Teocrito, 7, 40 e Mosco, 3, 8.

dal testo dell'ode (per es., il fatto che la città straniera fosse Bisanzio, anche se è ovvio che dalla Sicilia, nel IX secolo, non si può andare a studiare che a Bisanzio; e ancor più la precisazione ἐκ Σικελίας ἀπαίροντες) (1). Ma sopratutto se si raffronta κινδυνευσάντων τῶν γονέων della prima con ψευδῆ δὲ φήμην περὶ τῶν γονέων μαθὼν della seconda, si sente che la prima espressione, meno precisa e più allusiva, potrebbe essere più antica solo se facesse parte di un'edizione curata dall'autore e indirizzata a gente che sia al corrente dei fatti; il che è improbabile. Più probabile è invece che il compilatore della *inscriptio* viennese abbia voluto compendiarne una simile, se non eguale, a quella barberiniana, senza preoccuparsi della minore chiarezza a cui dava luogo. Eco diretta e fedele della barberiniana è invece la *inscriptio* del codice di Varsavia: « Anaclomeni del grammatico Costantino, il quale, lasciati i propri genitori in Sicilia, si recò per i suoi studi a Bisanzio, e avendo udito che il padre e la madre suoi, nel salpare dalla patria, erano naufragati, nel più profondo del cuore cantò così ». L'unico elemento della barberiniana che qui manchi è che la notizia fosse falsa; ma si tratta di un dato talmente caratteristico, e non desumibile dal testo dell'ode, che ancora una volta dobbiamo assegnare alla barberiniana la precedenza cronologica. Penso che il compilatore della *inscriptio* di Varsavia, non trovando il dato confermato nel testo dell'ode, lo abbia soppresso nella *inscriptio* stessa.

Nel codice viennese, del quale possiedo copia fotografica, l'ode occupa la fine del foglio 23 *v.* e le due intere pagine successive (24 *r.* e 24 *v.*), in minuscola molto elegante, con pochissime abbreviazioni. La *inscriptio* e le iniziali maiuscole degli οἶκοι sono in rosso. Ogni linea contiene due dimetri, sempre distinti da un segno di interpunzione. I due trimetri di ciascun cuculio sono scritti di seguito, coprendo per lo più una linea e mezza. Gli ultimi 14 versi (109-122) sono tracciati da mano più recente, sul margine inferiore del foglio, con grafia più fitta, su 7 linee (oltre le 31 normali). La chiarezza della scrittura aveva fatto sì che l'apografo usato dal Matranga fosse generalmente esatto. Tuttavia si era errato in alcuni punti, come fa notare il Nissen (2): al v. 88 si era letto ἀχάριστον, mentre il ms. ha εὐχάριστον, già felicemente congetturato dal Piccolos, e al v. 106 πλουτοδότην, mentre il ms. ha πλουτοδότιν, restituito per congettura dal Bergk (il quale, come si è detto, non aveva visto il codice). Questi due errori del Matranga (o meglio del Müller) hanno scarsa importanza e si rilevano ad una lettura anche superficiale del codice. Ma quello di cui siamo veramente debitori al Nissen è l'avere egli letto al v. 76 ἐγῶμαι (cioè ἐγῷμαι) dove il Müller aveva letto ἐρῶμαι. Quanto la nuova lezione sia preferibile ha mostrato già lo stesso Nissen. Ad ulteriore conferma io aggiungo che la forma particolare di γ (ad angolo retto)

(1) Viceversa l'*inscriptio* viennese fa cenno dei fratelli, mentre quella barberiniana ne tace; ma che quelli viaggiassero coi genitori si desume dall'ode stessa.

(2) *O. c.*, p. 64.

usata qui dall'amanuense ricorre in alcuni altri punti (vv. 45, 53, 104) e che un'eco dell'ἐγώ di ἐγῷμαι si ha nella lezione, pur molto differente, del codice di Varsavia, πολιῆς ἐγὼ τανῦνδε. A proposito del fatto che l'ode, alfabetica, manca della strofa dell'η, mentre già è noto che ciò non implica necessariamente una lacuna, sia perchè in tal caso si turberebbe la collocazione alternata del cuculio dopo una e dopo due strofe (com'è capitato di fare inavvedutamente al Bergk), sia perchè l'η manca di regola nelle anacreontiche alfabetiche insieme con l'ω (per es. in tutte quelle di Sofronio) non essendone l'uso consentito dal metro, sia ancora perchè di lacuna il codice di Varsavia non ha segno, osservo che a questo punto (dopo il v. 32) il codice viennese ha tre linee bianche: troppe per una strofa (che occupa di solito due linee), poche per una strofa e un cuculio (di solito tre linee e mezza); per il che penso che l'amanuense non abbia lasciato questo spazio per non essere riuscito a leggere il testo dal quale copiava (nel qual caso avrebbe calcolato esattamente il numero delle linee da saltare), ma abbia ingenuamente supposto la lacuna, appunto perchè l'alfabeto fosse completo, ingannato forse anche dalla presenza della strofa dell'ω, presenza insolita e contraria al metro, come lo stesso Costantino mostra di sapere: v. 119 s., ὁ πόνος πέπεικε γάρ με πέρα καὶ μέτρου ποδίζειν (1).

Per il codice Zamoyski, in cui la nostra ode occupa i fogli 217 *v.* - 218 *v.* e termina col v. 90, bisogna accontentarsi di quanto il Foerster comunicò a suo tempo, non solo perchè nessun altro studioso lo ha da allora esaminato, ma anche perchè è riuscito vano un mio tentativo di rintracciarlo ed è molto probabile che esso sia andato distrutto a causa degli eventi bellici (2).

Quanto alla datazione, bisogna collocare l'ode nella seconda metà del IX secolo: l'unico elemento certo è fornito dalla doppia apostrofe ai « nomadi Agareni », dalla quale risulta che la conquista araba della Sicilia è cominciata, ma non ancora condotta a termine. Una precisazione ulteriore mi pare che non si possa ottenere.

Ma ecco come si succedono le immagini nel testo dell'ode (3):
Dalle dimore delle Muse venite, giovani dotti, perchè io, straniero, muova la lira d'un canto di dolore. Di lacrime flusso si versi, a guisa di fiumi che corrono, poichè la mia cara famiglia uccise il flusso del mare. *Comincia, fonte delle nostre lacrime; fermatevi, correnti dei fiumi portatori d'acque.* Nella trama di questo triste canto, chi io debba piangere prima di tutti, su chi in ultimo

(1) V. le giuste considerazioni del Nissen (*o. c.*, pp. 64 s.) su questo « frivolo scherzo di Costantino ».

(2) In tal senso è stato risposto alla mia richiesta di una copia fotografica dalle competenti autorità di Varsavia, attraverso l'addetto culturale all'ambasciata di Polonia a Roma, che qui ringrazio del cortese interessamento.

(3) Sono in corsivo i cuculii. La traduzione è condotta sul testo del Bergk, ma accetto, salvo indicazione contraria, le lezioni proposte dal Nissen (*o. c.*, pp. 65 s.) anche in base alle varianti del codice di Varsavia.

sospirare, non so, in nome del capostipite. *Il mare ondoso nasconde i miei genitori tra i tenebrosi flutti.* Ditemi, genitori, ditemi, dove ora errate? Nelle oscure case del mare forse siete privi anche della parola. Mentre volevo cogliere i frutti dell'ape eliconia (1), donde mi trovai ad aver colto l'odioso destino della mia stirpe? *Adopratevi, popoli barbari, a distruggere la mia ricca patria, ora che i genitori sono morti.* Suscitando tenebrosa tempesta dalla profondità del mare, il vento fa gonfiare la corrente sopra i saldi corimbi delle navi. *Il mar Tirreno precipitando sommerse* (2) *la nostra stirpe con irose correnti.* E ripetutamente il mare si sollevò a guisa di monti smisurati, bramoso di inghiottire le navi ben costrutte. « Guarda la tempesta, o Salvatore, guarda la violenza del mare; Tu che una volta salvasti Pietro, gridavano, salvaci tutti ». *Cime dei monti, stillate tutte lacrime, insieme coi miei occhi che pioggia ne versano.* E la madre, stringendo tra le lacrime i figli, « Dolci rampolli, diceva, terribile sorte è vicina ». *Chi vide meta dei morti una tomba d'acque? E come trovar la tomba nell'immensa corrente?* Mentre spremevo in città straniera le dotte fatiche dell'ape, appresi la sorte dei genitori, appresi le sventure dei consanguinei. Col dolce usignolo acuto canto io levo, poichè appunto esso è presente, piangendo il figlio Itilo. *Dio ora invita tutto a rifiorire, ma me una grande fiamma proprio ora consuma.* È legge divina che i figli onorino i genitori, ma sui miei genitori io son costretto a versare lacrime senza posa. *Figlio mio dolce, desisti dal canto, poichè il mare ha perduto i tuoi genitori.* Ospita, città di principi, me divenuto improvvisamente ospite, perchè agli ospiti io possa dire che tu anche ospiti gli ospiti. Tu che col tuo volere governi ogni cosa, che determini ai mortali la durata della vita, concedi a quelli che piango il riposo con gli spiriti giusti. *Forse che il dolore di Niobe, madre infelice, può paragonarsi con le nostre sventure?* Ora mi pare di camminare lungo la riva del mare canuto, piangendo senza conforto te, o madre, e il padre. *Accetta, o madre, i nostri riccioli, per tenerli con te mentre vivi nell'abisso.* Rose donò Citerea, come si narra, ai mortali, ma io ai genitori gigli di lacrime porto. Tu ogni cosa conduci a fine opportuno, Signore del mondo; per questo, anche se ho patito sventure, canto un inno di gratitudine. *Poichè hai disposto che i miei genitori morissero tra i flutti, accoglili, o Signore, ad abitare in Paradiso.* Sono stato privato dei genitori, ho subito la perdita dei fratelli: per questo con ragione, o Salvatore, confortami sotto le tue ali. *Me cultore delle Muse compiangete, giovani saggi, virgulti della sicula patria.* Piangendo io fo vibrare la corda più alta (3) nella stagione della nuova primavera, e garrulo strumento è la bocca che flebile geme. Fetonte, opera di Dio, ho in odio di vedere la tua luce, poichè penso che non più dolce illu-

(1) Ai vv. 21 s. leggo Ἑλικωνίδος ... πόνους μελίσσης.

(2) Al v. 32 conservo ἔκλυσε, contro εἵλκυσε del codice di Varsavia, accettato dal Nissen (cfr. Archiloco, 7, 4).

(3) Al v. 97 accetto la congettura del Nissen ὑπάτην (scil. χορδὴν) γοῶν τινάσσω.

mini la vita. *Tribù innumerevoli di nomadi Agareni, adopratevi a distruggere la mia ricca patria.* Bagnando i verdi campi il frutto delle nuvole li vivifica, ma me bagnando senza posa il fiume degli occhi mi strugge. *Rattristati* [1] *veramente con me, mondo intero, chè la sferza della morte ora mi doma.* Con la rugiada dei colli contende lo scorrere delle mie lacrime, e irrora la terra con le foglie degli alberi. Com'è vanità il tutto, com'è polvere, turbine, cenere! Ecco che il dolore mi ha spinto a poetare anche oltre la misura [2]. *Il cittadino d'Itaca bramò il ritorno, ma io forse, come Demofoonte, eviterò il ritorno.*

Da questa traduzione, nella quale non ho evitato di riprodurre cadenze e ripetizioni del testo, non può risultare evidente la distinzione tra gli οἶκοι e i κουκούλια, i quali ultimi hanno carattere, diciamo così, corale, commentando ciò che via via è espresso nei primi, con immagini e sentimenti ora suggeriti da quelli (sia pure attraverso un legame sottile e ricercato, come quando dall'immagine delle onde alte «come monti» nasce l'invocazione alle «cime dei monti», che piangano con il poeta), ora indipendenti (e non per questo non validi, come la dolorosa e sarcastica esortazione ai barbari, che distruggano pure la Sicilia, ora che tutto è crollato per il poeta con la morte dei suoi). Come si è visto, dopo quella che è un po' l'introduzione dell'ode, l'invito al canto e al pianto, dominato dal senso luttuoso della γενέθλη distrutta, della famiglia perduta negli abissi marini, la fantasia dolorante rievoca la tempesta e il naufragio, la violenza dei flutti, il terrore e le invocazioni dei naufraghi. La seconda parte dell'ode, la più estesa, esprime più puntualmente gli stati d'animo del poeta, lo smarrimento, il tributo alla memoria dei cari, la preghiera per le loro anime, l'invocazione di conforto per sè, e il pianto, ancora e sopratutto il pianto.

Per quanto riguarda la valutazione e il significato dell'ode dal punto di vista di noi studiosi moderni, potremmo in parte ripetere ciò che abbiamo già osservato a proposito della struttura metrica: tutta una tradizione letteraria, che spesso sa di artificio, domina l'autore e grava sulla sua penna, ed egli, nonchè tentare di liberarsene, vi aderisce con tutte le sue forze e ne trae le conseguenze estreme. Anche a non voler considerare il grave inciampo alla vena fantastica costituito dall'alfabeticità del carme (eredità ormai di secoli di poesia profana e cristiana), la quale offre lo spunto, più che la necessità, ad alcune espressioni in cui tutto, o quasi, è vuoto ed innaturale (come la strofa dello ξ, col ridicolo insistere sul suono ξένος–ξενίζω), altri elementi di dotta ricercatezza presenta il fatto che Costantino attinge in gran parte al patrimonio linguistico-espressivo di Omero e dei tragici (probabilmente

(1) Leggo στύγνασον (cod. στύχνασον) contro στυγνάσοι del Bergk e στύγνασεν del Nissen, sia perchè l'uso del nominativo per il vocativo è, come si sa, già omerico, sia perchè invocazioni di questo tipo rientrano fra gli atteggiamenti di Costantino (cfr. vv. 11, 12, 26, 37).

(2) Cioè contro la metrica (strofa dell'ω).

anche al di là della mediazione offerta dalla poesia alessandrina, certamente in misura maggiore di quanto comportava la κοινὴ poetica post-alessandrina), sia nell'arcaismo di parecchie forme, sia negli echi frequenti di strutture e di immagini della poesia antica. Si aggiunga l'imitazione, non di rado artificiosa, di formule e cadenze sofroniane, la predilezione per alcuni preziosi accostamenti e contrapposizioni (le rose di Venere – i gigli delle mie lacrime, la pioggia irriga i campi – le lacrime mi struggono), la spesso ricercata collocazione delle parole (βλεφάρων ῥόος χεέσθω–κατέπεφνε ῥοῦς θαλάττης), l'allitterazione non rara (δνοφεροῖς δόμοις, θαμινῶς θάλασσα, πάλαι Πέτρον, πάρεστι πότμος, Δέσποτα δεῖξον, στόμα στενάζον), il ricorrere di nomi e figure del mito pagano (Itilo, Niobe, Citerea, Fetonte, Ulisse, Demofoonte), e si avrà il quadro pressochè completo della letterarietà erudita dell'ode.

Ma nonostante questa rassegna di elementi estranei alla creazione fantastica, i quali possono far pensare a uno dei tanti componimenti bizantini di maniera, a una esercitazione del famoso tipo ποίους ἂν εἴποι λόγους, non credo che si debba pronunziare sul carme un giudizio negativo. L'esperienza di secoli di letteratura antica e moderna ci dice come sia difficile ignorare il patrimonio della tradizione, come soltanto nei grandi esso sia veramente assimilato e fuso senza rivelare il peso della propria retoricità. E Costantino non è certo un grande poeta. Tuttavia, poichè nella innegabile sincerità del motivo centrale che ispira l'ode, il dolore, si innestano immagini non prive di suggestione ed accenti indubbiamente sentiti (la rievocazione del naufragio, il senso dell'immensità e delle tenebre del mare, le grida delle vittime, l'apostrofe ai barbari invasori, il senso della sventura della stirpe, l'angoscia del sentirsi ormai solo e la ricerca di un conforto nella preghiera), l'ode stessa occupa una posizione di forte rilievo tra la moltitudine delle anacreontiche bizantine ed ha una sua validità come esempio tipico di componimento in cui domina sì la tradizione dotta, ma non al punto da sommergere ed annullare la forza del motivo occasionale [1].

(1) Una nuova edizione dell'ode è stata ora da me curata ne «La Parola del Passato», 21, Napoli, 1951, pp. 457 ss.